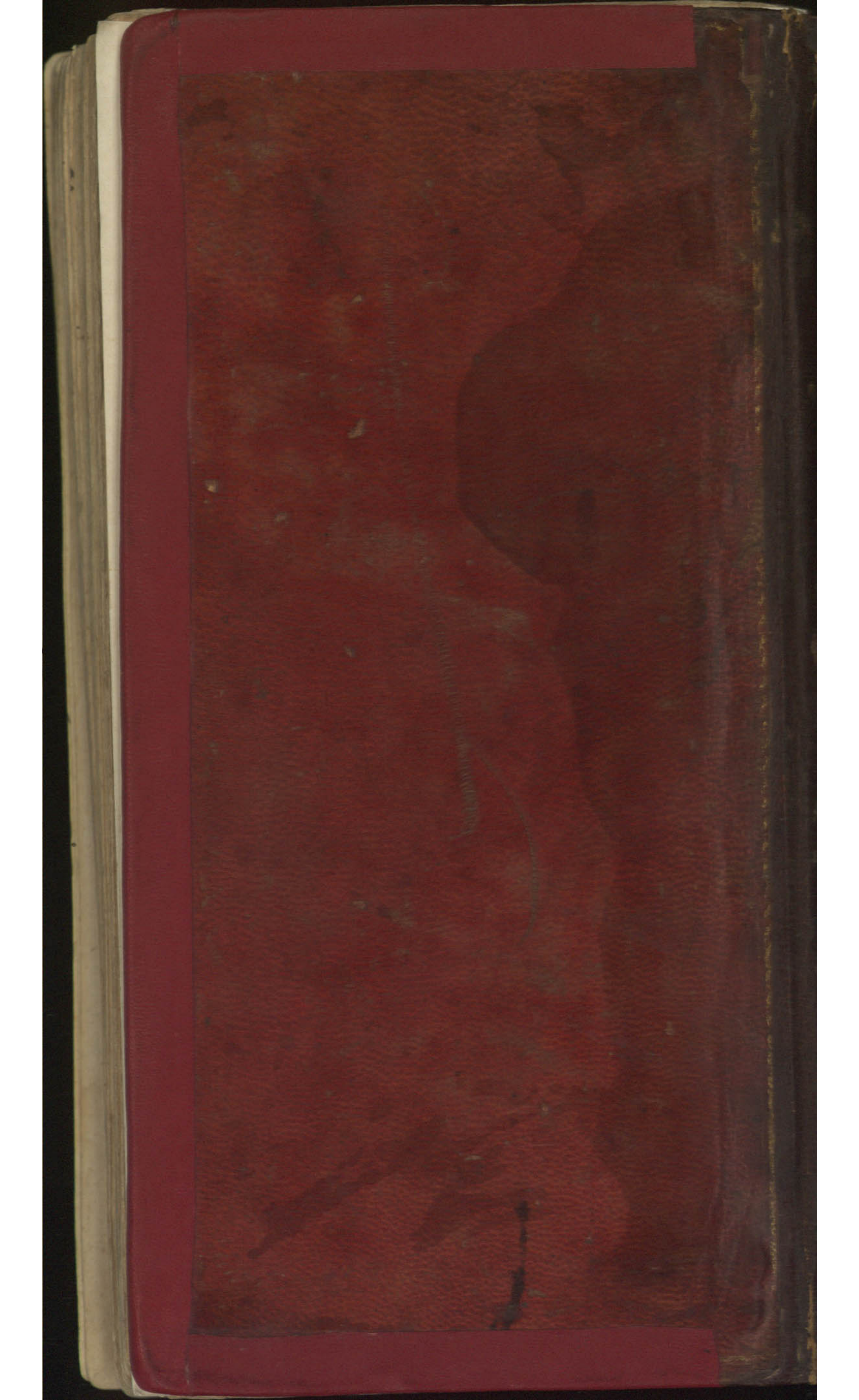
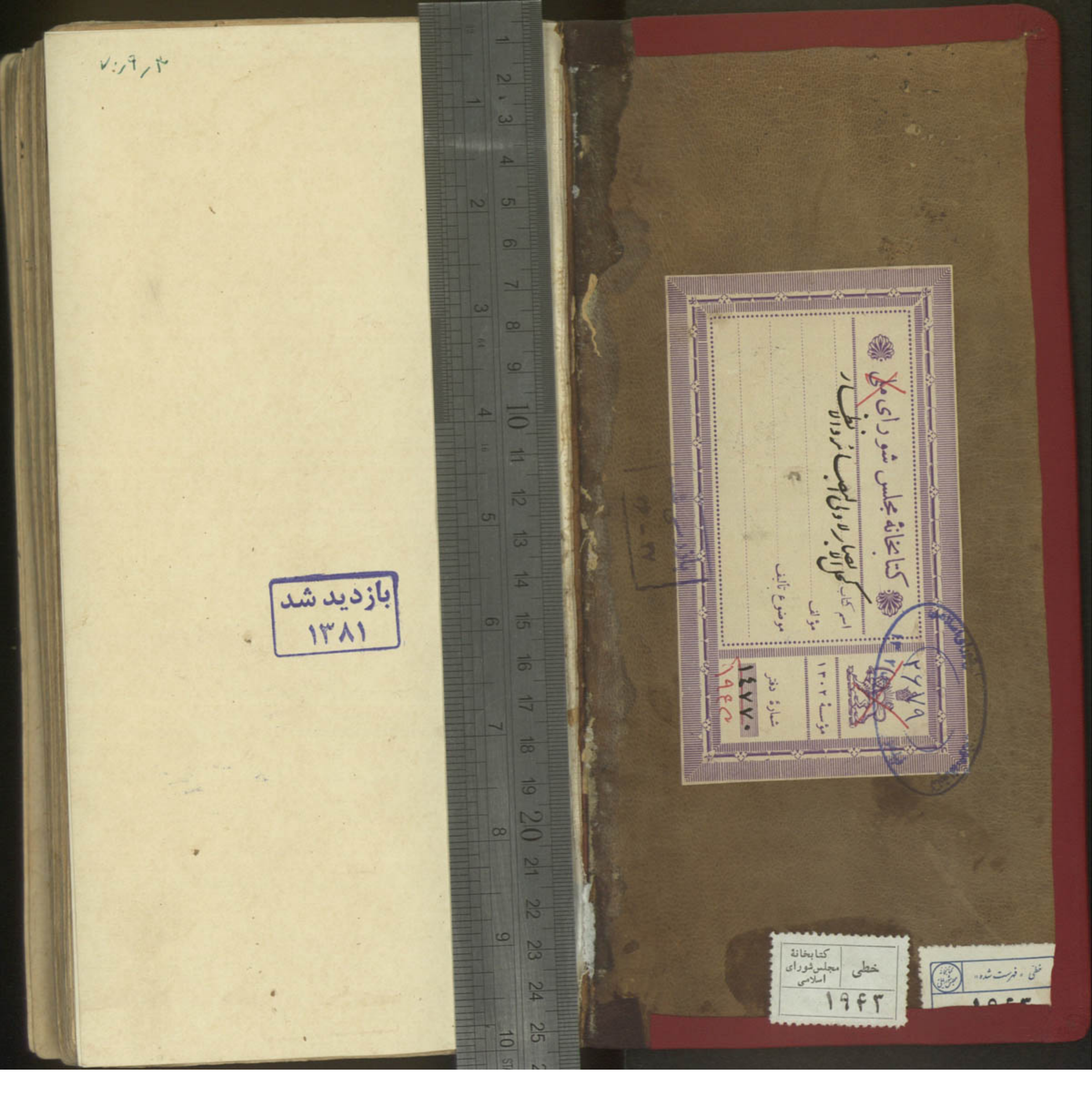
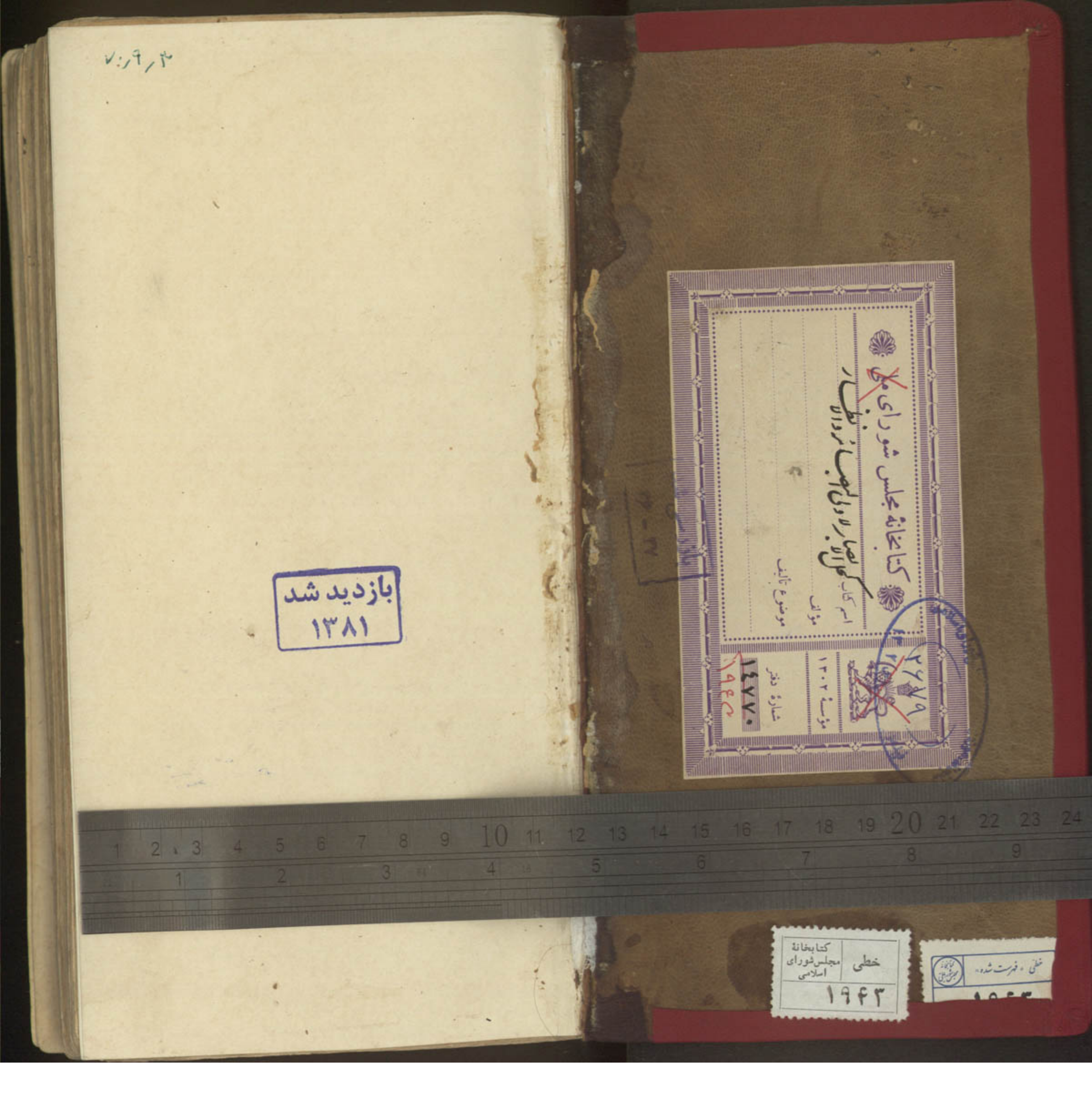



بازدید شد
۱۳۸۱
کتابخانهٔ
مجلس شورای
اسلامی
خطی
۱۹۴۳



(120)

99

كحل الأبصار

لأولي البصائر والأنظار

للعلامة أحمد بن زين العابدين العلوي

في الحكمة

ممکن است این نسخه به قلم حضرت مصنف اصلاح شده

اگر استنساخ نشده منحصر بفرد باشد

فتأمل [illegible]

[illegible] ١٢٥٦



كتاب حل الابصار لاولى البصائر والانظار النقادية على كتاب الاشارات والمحاكمات

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

سبحانك اللهم يا قيوم الوجود ويا فايض المجد والجود ايدنا بنورك ليخرج من رجس ظلمات ابداننا الى مشاهدة انوارك وخلصنا عن غسق الطبيعه لننتهض من مراقد غفلتها لاشتنا الى معاينة اضواء انوارك والهمنا رشدك الى مناهج تنبيهاتك واهدنا الى عيون الحكمه باشاراتك واشفنا شفاءً عاجلا عن سقم الشبهات بسطيع برهانك ونجنا عن ظلمات ليالى الاوهام والخيالات بنور عرفانك ربنا اطلع علينا من مطالع انوارك لوامع ننكشف بها بدايع اسرارك يا غاية الغايات ومنتهى الطلبات يا مسكن الارض ومحرك السموات صل على شمس سماء الرسالة محمد الذى اشرقت اراضى قلوب الطالبين باشاراته واستنارت ابصار اولى البصاير ببشاراته وخصص اللهم عترته الطاهرة باكمل اشراقك واوليائك الراشدين الى بلبات انوارك **اما بعد** فان افقر عباد الله الى رحمة ربه الغنى احمد بن زين العابدين العلوى يملى على اذهان ارباب الفطرة العاليه ويتلو على اسماع اصحاب الحكمه المتعاليه الذين تفجرت بينابيع اذهانهم عيون التبيان وتعطرت بانفاسهم ازهار فنون

الاكوان

الاكوان ان شاهق المعرفة اشمخ من ان يطير اليه كل طائر وسرادق البصيرة احجب من ان يحوم حوله كل سائر فلذا ان من فاز بنور فكرة ملكوتيه وقطرة لاهوتيه ونقاء سريرة واستقامة سيرة اعنى بعض اجله اخوان الصفا واعزة خلان الوفاء لازال كاسمه هاديا الى حقايق الحكمه ودقايق الفطرة الحق على مر اخرى بعد اخرى وكرة بعد اولى لان اتصدى لتلخيص ما اتفق منى فى عنفوان الشباب من تعليقاتى على كتاب الاشارات من حل معضلاتها وكشف مشكلاتها والاشارة الى ما يرد على الناظرين فيها من العلماء الاعلام والاجلاء الكرام والحكماء العظام الذين هم اصاحيب الحكمة البارقه والقريحة الثاقبه الواقده فانجحت مسئوله واسعفت مامولة فهذبته من الزوائد واضفت اليه من الخرائد والفوائد جما غفيرا اذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا ايما قد آنس بعين البصيرة من دوحة الشجر الاخضر الطورية نارا نورا واقتبس عن فوحة الشجر الازهر النورية قرارا وسرورا ها انا اتيكم بنبهات قبس لعلكم تصطلون وذا انا اجيكم عن ظلمات اللبس فسيسى فمنها مالون ولعمرك هذا اقتباس يزول معه الالتباس ولشانك هذا قياس لا قياس بالمقياس قد صرفت وكدى وبذلت جهدى حتى وصلت غاية جدى واتصلت بنهاية مقصدى

شعر تبصو اجى وجهى زمانا ؛ ترى اليونان فى وجهى عيانا ؛ وملجا تبصرة المستبصرين وتذكرة للمتدبرين من اصحاب الاعتبار فسميتها بحل الابصار نقلب الله الليل والنهار ان فى ذلك عبرة لاولى الابصار والمرجو من الناظرين ان ينظروا فيه بعين الاعتبار بعد ان يجانبوا عن سلوك مسالك الاعتساف فان الحق احق بالانتصار وانى كنت ادخرت هذه الاسرار عن الاخيار فضلا عن الاشرار العارفين الحق بالرجال وبتقادم الازمنة والاحوال

معتقدا لهم قائلا معهم ما قاله الحكيم الغزنوي في المثنوي چونكه
اخوان زادل كينه ور است يوسفم در قعر چاه اولى تر است وايضا انها
لما كانت انوار ملكوتيه نصنّ بها فكيف سفر عليها خوفا من الاشتهاد
جُبنا عليها من الانتشار فى الافطار الا ان كرم شفقتى على الطالبين
لمناهج اليقين بمسالك التوفيق الشاربين لرحيق التحقيق من كاس
التصديق اعلنت هذه الاسرار الشريفة الالهيه ليستضى بشروقها
اقاليم العقول بالوصول الى مغزاها واظهرت هذه الانوار الالهيه الملكوتيه
وكشفت من استار اسرارها ليهتدى بها من تاه فى غموض عبارات
اكابر الحكماء الفحول ومعضلاتها فى نيل مبتغاها فان فخرت فيما انعمت على
وقد امرت واما بنعمة ربك فحدث اسالك اللهم الاهتداء با وليائك والتوفيق
لشكر ما اسبغت على من عطاياك واجعلنى بفضلك ممن لا ينظر الا اليك
ولا يرغب الا فيما لديك ثم ان ابتداء الشروع فى تصنيفه كان فى منتصف
شهر الله المعظم رمضان المكرم سنه خمس وثلثين بعد الالف من
الهجره واختتامه فى اوايل سنه وثلثين بعد الالف والحال حال الافتتاح
والآن اوان الانشراح والتوفيق من الله قال ولى الاصباح الم هذه
اشارات الى اصول وجمل من الحكمه اقول لا يخفى ان فى هذه العباره اشارة — تنبيها عليه
بل دلاله على ان المنطق ليس من الحكمه لشهادة ما وقع عنه فى اول هذا
الكتاب بقوله انى مهد اليك فى هذه الاشارات والتنبيهات اصولا
وجمل من الحكمه ان اخذت الفطانه بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها
ومبتدأ عنه الى علم المنطق لانه بعد ما فرغ منه وشرع فى هذا المقام الطبيعى — من علم المنطق ومنفصل
قال هذه اشارات الى اصول وجمل من الحكمه ومن الظاهر عنه ان الحكمه التى

وعدها فى اول هذا الكتاب باتيانها هى التى اشار اليها ههنا سيما انه
قال انى مهد اليك فى هذه الاشارات ولم يقل انى مهد اليك هذه
الاشارات والعجب من الشريف المحقق انه حكم بان الظاهر من هذا الكلام
ان المنطق من الحكمه على ما نص عليه فى حواشيه على مطالع الانوار حيث
قال كلام الرئيس فى اشاراته مبنى على هذا القول فالمحقق الربانى العلامة
الدوانى فى حواشيه القديمه والجديده عليه قدايده بامثله عديده
لا موافقه لها معه اصلا مثل قول القائل ان هذا الكتاب فى الفقه فانه
يتبادر عنه ان تمامه فيه بهذه العباره ان وجه بناء كلامه على هذا القول
هو ان قوله انى مهد اليك فى هذه الاشارات الى اصول وجمل من الحكمه
المتبادر منه عرفا ان المذكور فيه كله من الحكمه فانك اذا قلت هذا
الكتاب فى الفقه لم يتبادر منه الا ان جميع مقاصده مقاصد ذلك
العلم اذ لو كان بعض مقاصده الكلام مثلا لقيل فى المتعارف انه كتاب فى
الكلام والفقه انتهى وقد علمت انه ليس على سياق ما قاله الشيخ فى اول هذا
الكتاب كما يظهر بنظر الصواب على انه قد صرح بخروجه عنها فى غير موضع من
بحث القياس من الشفاء الحاكم الى الاصل مقدمه كليه يصلح الى
لعل المراد بالاصل ههنا هو المقدمه المعلومه المنتجه للشى بالفرع ما يحصل
منها لا مطلقا ولا اعتبار لوصف الاصاله والفرعيه حتى يرد عليه
ما ذكره الفاضل الشيرازى بقوله اقول الفرع مضايف الاصل ومعلوم
ان اخذ المضايف فى تعريف المضايف غير جايز لان المتضايفين كانا
معا فى التعقل والمعرف واجزاوه متقدمه على المعرف فى التعقل انتهى
وهذا كما ترى ثم من الجايز ان يقال ان قوله حتى يخرج الفرع بيان غاية التعريف

لاجزء منه ثم ان فيما وقع عن الحاكم بقوله يصلح اشارة الى ان تسميتها بالاصل
وما يرادفه باعتبار هذه الصلاحيه فكون من الامور التى اعتبرت فيها
الاضافه فلذا قال المحقق الدوانى وظنى ان هذا القيد مخصص فى الواقع
وان القاعده هى المقدمه الكليه التى يصلح ان تكون كبرى للصغرى السهلة الحصول
لا المقدمه الكليه مطلقا فان المبادى التى يحتاج فى استعلام احوال الجزئيات
منها الى انظار دقيقه زايده على ما يحتاج اليه فى تلك المبادى لا تسمى اصولا
وقواعد بالنسبه اليها فلا يقال كون النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
مثلا قاعده بالنسبه الى كون زوايا المثلث مساويه لقايمتين بل الى
المقدمه القايله بان الامور المتساويه اذا زيدت عليها امر واحد فهى مع
الزياده متساويه اصل بالنسبه الى هذا الحكم مع كونه من مبادية القريبه
وذلك لان هذا الحكم يفتقر الى انظار دقيقه والذى يظهر من تتبع موارد
الاستعمالات ان القاعده هى المقدمه الكليه التى تسهل تعرف احوال الجزئيات
منها وح نظهر معنى هذا القيد وفايدته ومن ههنا ظهر بطلان ما ذكر
الفاضل الشيرازى بقوله ولو بدل المقدمه بالقضيه لكان احسن لان كون
الشى مقدمه انما يحصل بعد جعله جزء للحجه والمراد بالصغرى والكبرى ما
يكون جزء للدليل او ما يكون جزء للتنبيه ليتناول الاصول والقوانين
المنطقيه التى تكون جزئياتها كاصولها بديهيه كقولهم كل موجبتين
كليتين من الشكل الاول ينتج موجبة كليه فان جميع جزئيات هذا الاصل
بديهيه ولهذا كانت العلوم المنتظمه المتسقه كالهندسه والحساب
التى تكون براهينها واقعه على الهيات الجزئيه البديهيه الانتاج لا تحتاج
الى القواعد الكليه المستنبطه فيها زياده احتياج لكن قد نبه عليها

بهذا الاصل للاصوليه انتهى وهذا كما ترى بعد ما قررنا من ان المراد من
الاصول والجمل ما ذا على انه لا يناسب الاشارات للاصول على ما ذكره الحاكم
وبالجمله ان اصول الفروع هذين العلمين الطبعى والالهى ليست من قبيل ما ذكره ذلك
الفاضل كما هو المقرر ولا يلزم كون جميع القواعد المنطقيه اصولا على ما
ذكرناه ثم ان الحاكم ذكر بهذه العباره ولما كان التفاصيل كالاصول للجمل
والجمل كالفروع فيه مناقشه لفظيه قال الشريف المحقق لما كان معظم الغرض
من الاصول فروعها ومن الجمل تفاصيلها وكان التفريع محوجا الى نظر زايد
وتجشم كسب جديد بخلاف التفصيل كما قررنا فى اول الكتاب ناسبت الاشارات
الاصول والتنبيهات الجمل انتهى وهذا كما ترى فلذا اورد عليه المحقق الدوانى
انه يقتضى كون الاشارات مناسبه للفروع لا للاصول والتنبيهات
للتفاصيل لا للجمل بل يقتضى مناسبة الاولى التفريع لا للفروع انتهى وغرضه
ان ظاهر هذا الكلام يدل على مناسبة الاشارات للفروع والتنبيهات
للجمل وهذا الايراد وارد عليه لان عبارته لا تفى به وههنا الايراد عليه
اورده الفاضل الشيرازى بقوله انه لا يذهب على الناظر فيه ان مقصود
القايل بيان مناسبة الاشارات للاصول والتنبيهات للجمل باعتبار
الغرض المقصود انتهى وهذا كما ترى انه لا ينافى ما اورده ذلك المحقق على
ما قررناه من اقتضاء ظاهر عبارته خلافه وقوله فلما كان معظم الغرض من
الاصول الخ لا ينافى ما اقتضاه مجموع كلامه بظاهره لما بيناه انفا مع ان ما ذكره
فى بيان مناسبة الاشارات للاصول يقتضى ان يكون ذلك بحسب المجاز
حيث ان الغرض من الاصول الفروع وما اورده عليه المحقق الدوانى من
انه يقتضى مناسبه الاشارات حقيقه للفروع لا للاصول بحسب الحقيقة

هذا التعميم الذى ذكره
هذا الفاضل حتى
شمل البديهيات م

سبحان ما ذكره الشيخ فى صدر الكتاب
بقوله سهل عليك تفريعها قد
وتفصيلها ينادى على خلاف ما
الشريف المحقق مد ظله العالى

فليتدبر فيه ثم ان الشريف المحقق الدواني بقوله اقول بل الاعلام بين الدليل
المذكور وبين السهولة اصلا فان حمل الكلي على جزئياته قد يكون سهل الحصول
وقد يكون متعسرا وكذا حمل الجزئي على الكلي قد وقد وكذا حمل المساوي على
المساوي على ان الصغرى قد يكون حمل الجزئي على الكلي كقولك بعض الحيوان
انسان وكل انسان ناطق ثم المحقق الشريف بعد ذلك الوجه من الاستدلال
تصدى لوجه اخر بقوله واما لانها حكم على المخصوص والاشياء والاشياء
متعدده وفيه ايضا تامل ثم ذكر المحقق الدواني ان فيه مثل الكلام في الشق
الاول فان كثيرا ما يكون الحكم الكلي بديهيا والجزئي نظريا على ان المحمول في
الصغرى والكبرى متغاير ان فلا يدل كون الحكم في احدهما على مخصوص
وفي الاخرى متناول الاشياء متعدده على سهولة الاولى بالنسبة الى الاخرى
الا يرى ان المبادي الاول مع عمومها التام بديهيه والقضايا المخصوصه
التي حكم منها على جزئياتها نظريه ثم ذكر بقوله الشريف ولعل وصفها بالسهولة
على الافل وقد اورد عليه المحقق الدواني بقوله فيه بحث اما اولا فلان
مقام التعريف يأبى عن ذلك مع عدم القرينه واما ثانيا فلان الا غلبيه
ممنوع واما ثالثا فلانه على تقدير صحته لا مدخل له في التعريف اذ ليس له فائده
احترازيه ولا كشف عن ذاتي المعرف بل هو لازم لكل قضيه حكم فيها على
مخصوص فتركه اولى لان القاعده على هذه التوجيهات هي المقدمه الكليه
مطلقا وذكره توهم كونها مقدمه كليه مخصوصه انتهى ثم ذكر بعده
التوجيه له على ما قدمناه انفا فتذكر ثم ان غياث الحكماء اورد عليه
بان قولنا حمل الكلي على جزئياته قد يكون سهلا وقد يكون متعسرا مما اشتمل
عليه وجه نظر السيد على ما صرح به في قوله وفي كونه مطرد السهولة

بحث والحكم بسلب العلاقه تحكم وان المراد من الموضوع على ما هو المشهور
عند الجمهور الفرد ومن المحمول المفهوم وفي قولك وبعض الحيوان انسان
مفهوم الانسان وهو كلي محمول على بعض الحيوان التي هي الجزئيات لذلك
المفهوم ثم في كلامه خلط وخبط فان السهولة صفه للصغرى باعتبار
حصولها وقد جعل وصفا للحمل وان في قوله فان كثيرا ما يكون الحكم
الكلي بديهيا والجزئي نظريا حزازة لان القضيه توصف بالكليه والجزئيه
نظرا الى الموضوع دون الحكم واما العلاوه فلا علاقه بينها وبين ما
قدمنا ومن ذا الذي يدعي اتحاد المحمول فيهما بل غرض القائل ان معرفه حال
امر مخصوص من جملة ما يتناوله الاصل سهل ووجه تامله منع هذا ثم انه
لو كان المحمول فيهما واحدا لكان الامر بالعكس كما لا يخفى على من له خبرة
وبصيرة ثم سهولة النسبه التي ابتدعها ومنعها مما لا يلزم القائل التزامها
الى اخر ما ذكره ثم لا يخفى ان يزيد على ما ذكره من حديث ان المراد من الموضوع
فيه ما ذا وهو ليس كذلك كما لا يخفى بل الحق ان المحكوم عليه بالحقيقه هو
طبيعة الموضوع والفرق بين المحصوره والطبيعيه بحسب سرايه الحكم
من الطبيعه الى الافراد كلا وبعضا في الاولى وعدم سرايته اليها في الثانيه
ثم المراد من السهولة سهولة الحكم والحاصل ان التصديق والاذعان
بثبوت المحمول للموضوع سهل وليس هذا الا بالنسبه الى المحكوم عليه بحسب
الحقيقه لا ما يكون بالعرض من الافراد ولا بالنظر الى الاتحاد الذي بين الفرد
وما هو محمول عليه وما ذكر من الخبط والخلط في كلامه لا نظهر وجهه ولم نظهر
من كلام المحقق الدواني عدم اتصاف الصغرى بالسهولة والحاصل ان الشريف
المحقق اقام وجها على اتصاف الصغرى بالسهولة بان فيها حمل الكلي على

ما هو جزئي وهو سهل الحصول فيكون الصغرى سهلة الحصول في العلاوة
الدواني ما مثل في هذه المقدمة بانه لا ينتج المدعى فانت خبير بان ليس فيه
ما يدل على عدم جعلها صفة للصغرى فامثال هذا الكلام ليس له كثير جدوى
ثم انه لا يظهر من كلام المحقق ان اتصاف القضية بالكلية من حيث النظر
الى الحكم دون الموضوع بل اللازم اتصاف الحكم بالكلية كما هو المشهور لدى
الجمهور وكتبهم مشحونة به واتصافه بالكلية ايضا بسبب الموضوع كما تضاف
القضية بالكلية والجزئية وعلاوة العلاوة مع ما تقدمها ظاهرة لانه
على تقدير اتحاد المحمول يكون لهذا الكلام صورة بوجه ما وليس غرض
المحقق ان احدا ادعى اتحاد المحمول ههنا بل غرضه ان هذا الكلام وبيانه سهو
القضية بالنسبة الى الاخرى ان كان له وجه صحة في الجملة فيكون في اتحاد
المحمول ومن ههنا يصح وجه علاوة العلاوة الحاكم فيه ثلثة اوجه قال
المحقق الدواني و لنا فيه وجه اخر وهو ان المراد بقوله اعيد وصيتي في
اكرر التماسي اياك وصيتي مرة بعد اخرى والتمسك بعدا ولكن نقول للصاحب
ابتداء اكرر الالتماس منك ان تزودني وتقرب منه بحسب المعنى قولك
لبيك وسعديك اي الباب بعد الباب واسعادا بعد اسعاد فتامل
ووجه وهو انه ربما كان وضع الديباجة بعد تمام التصنيف فيكون هذا
اعادة لما ذكره في اخر الكتاب ثم زاد الفاضل الشيرازي وجها اخر حيث
قال اقول ويمكن ان يقال فيه وجه اخر وهو انه ذكر في اول الكتاب ما يدل على
ان تحصيله سهل بالنسبة الى من اخذ الفطانة بيده فيفهم منه انه من لم
يأخذ الفطانة بيده لم يكن اهلا لها فينبغي ان يضن بها ويحفظ عنه ثم
صرح ثانيا بما علم سرا فكان اعادة انتهى ثم ان غياث الحكما اشار اليه حيث

ذكر

ذكر انه يمكن توجيه الاعادة بوجهين اخرين احدهما ان يكون اشارة الى
ما وقع منه في صدر الكتاب حيث قال ان اخذت الفطانة بيدك
سهل عليك تفريعها وتفصيلها انتهى فكيف يصح لذلك الفاضل نسبة ذلك
الى نفسه بقوله اقول مع ان غياث الحكما اشار اليه ولا يخفى على اولى النهى
ان ما هو اقرب في توجيه الاعادة من هذا التوجيه وتلك التوجيهات
هو ان يقال ان الشيخ قال في اخر منطق هذا الكتاب وهو متصل بهذا
الفن الطبيعيات حيث قال هنالك ومن التفت الى المعنى وتحيل مما تخيله
اللفظ ثم راعى اجزاء القياس معاني لا الفاظا وراعاها بتوابعها ولم
يغلط فيما تكرر في المقدمتين او تكرر في المقدمتين والنتيجة وراعى شكل
القياس وعلم اصناف القضايا التي عددناها ثم عرض ذلك على نفسه
عرض الحاسب ما يعقده على نفسه معاودا ومراجعا فقلما يغلط فهو اهل
لان يهجر الحكمة وتعلمها وكل ميسر لما خلق واستمل الله التوفيق والعصمة
انتهى وهو يدل على ان مثل هذا الشخص لا يليق بعلم الحكمة وليس لها اهلا فلا
بد ان يصن الحكمة بيده بعد ما وصل الى هذا المقام قال وانا اعيد عندي وصيتي
فتدبر وبالجملة ان الحكمة سداها ولحمتها انقض اطلاق الحكمة وارفع
اقليم الطبيعة والاستضاءة باضواء عالم القدس بل الامرح منها
للتبعيض لا للتفضيل ضرورة انه لا تجتمع اللام في صيغ اهل التفضيل
لا تخلو عن انغلاق ضرورة ان الحكمة خروج النفس الى الكمال
الممكن في العلم بتصورها للموجودات كما هي وتصديقها القضايا كذلك
واما في العمل فبان يكون حصل عنده الخلق الذي يسمى العدالة وربما قيل
الحكمة استكمال النفس الناطقة من جهة الاحاطة بالمعقولات النظرية

والعلية وان لم يحصل خلق كما قاله الشيخ في البرهان واذا عرفت هذا ظهر
سر وصيته بما اوصى به على ما اشار اليها الشارح المحقق حيث قال اذا لوهم
تعارض العقل في ماخذهما الخ الماخذ ما يوخذ منه الشيء والمراد منه هنا
المقدمات التي تبتني عليها مسائل هذين العلمين اي ماخذ هذين العلمين
من المبادي والمقدمات وهذا هو الظاهر لفظا ومعنى او ماخذ الوهم
والعقل على ما قيل وان كان بعيدا جدا ولكن على ان يكون ماخذ الاول
هو المعاني الجزئية وماخذ الثاني هو المعقولات الصرفة وان كان المدرك
فيهما هو العقل واما الماخذ البعيد في الكل فهو المحسوس ويويده ما قال
المعلم الثاني في كتاب الجمع بين الرايين ان احوال الموجودات هي القريبة الى
المحسوس الذي يوخذ منه جميع المفهومات وبها قوام المقصود وبالجملة
انه ما دام في دار غربته يكون مشوبا بالقوى الوهمانية ولا يمكن له تصور
ما يناسب جوهر ذاته من المعقولات الصرفة المعتبرة في الحكمة اتصافه بها
فلذا قال القدماء من الحكماء تارة ان من اراد الحكمة فليستحدث لنفسه
فطرة اخرى واخرى ان من لم يحصل له ملكة خلع البدن لا يعد من الحكماء
ومن هنالك قال الشارح المحقق كانت مسائلهما معارك الاراء المتخالفة
واشار الى ان المعتبر في الحكمة استكمال العلم والعمل على ما في البرهان بقوله
تجريد للعقل وتمييز للذهن اشارة الى الاول وانقطاع عن الشوائب
الحسية الى الاخر ومن هنا ذكر الشارح فلا بد من تجريد العقل وفسر المحقق
الدواني بقوله اي عن الشوائب الجسمانية ثم قال او قد جعل العقل مفعولا
للتجريد والذهن فاعلا للتمييز فالمحشي والاول رعاية المناسبة وحمل التجريد
على تجريد العقل الكليات عن الاشخاص المدركة بالحواس ولا يبعد في جميع

العلوم لكن يحتاج ههنا الى مزيد تجريد عن متعلقات الاحساس انتهى
ولا يخفى ان صريح ما نقلنا عن الشيخ في البرهان يدل على ما قاله المحاكم فالحمل
عليه اولى مما حمل عليه المحشي كما لا يخفى ثم ان المحقق الدواني ذكر في وجه
اولوية ما قاله المحاكم بهذه العبارة اقول اراد المناسبة بين الفقرتين
الاوليين كما انها مرعية بين الاخريين فان النظر والفكر مفعولان
وايضا الانقطاع عن الشوائب الحسية والانفصال عن الوساوس العادية
وهو بعينه تجريد العقل فالحمل على ما ذكره المحشي اولى فليتدبر
الشارح والنمط ضرب من البسط الخ وقد يقال الجمع من الناس ايضا
كما يرشد له الى خير الناس النمط الاوسط الشارح فان المطلوب
تحقق حقيقتها في الاساس يقال حقق الامر اي عرفت حقيقته وتحقق
الامر عندي ومن الافاضل من قال انه ليس كما ينبغي بل يجب ان يقال صيرورة
الشيء ذات حقيقة بمعنى ان حقيقته مركبة عن الهيولى والصورة او
غيرهما ومنهم من حمله على ان المقصود منه تحصيل الجوهر لا تعرفه قال المحقق
الدواني بعد نقل ما في الاساس بهذه العبارة اقول فعلى هذا يكون قول
الشارح وبيان ذلك يعني بيان حقيقته لا بيان التحقق وان حمل
التحقق على التحصيل يكون ذلك اشارة الى التحقق ثم قال ولا يخفى ان المعنى
الثاني اقرب الى المعنى الحقيقي واولى بان يحمل عليه اللفظ لان التحقق بمعنى
الاول لا يرتبط بقوله من المادة والصورة الا بتقدير مثل التركب والتحصل
وقد استعمل الشيخ التجوهر بهذا المعنى في مواضع من كلامه مثل قوله في الروح
انه يتجوهر من لطايف الاخلاط وان الاعضاء انما يتجوهر من الاخلاط
فالمراد بقوله في تجوهر الاجسام في بيان تحصلها من اجزائه التي هي المادة والصورة

ويؤيده ان عبر الشيخ عبر عن ذلك بتحقيق نحو وجود الجسم انتهى ثم لا يخفى على
الناظر في منطق الشفاء ان التجوهر في لغة العرب وان دل على حدوث الجوهر
لما يقال عليه فيما سلف ولكن لا يمتنع ان يكون في بعض اللغات كلمات لا يصاب في ذلك
بل يقتصر دلالتها على ما لا يشير الى الحدوث حتى يكون بمعنى نظير تجوهر فيها هو ان
الجوهر مقول على زيد فيما سلف لا على ان حدوث الجوهرية موجود لزيد فيما سلف
من غير التفات الى الحمل على البتة وبالجملة ان المصدر كالتجوهر مثلا اذا
كان مشتقا من الاسم فهو يدل على ان معنى ذلك الاسم حاصل للموضوع وهو
اعم من ان يكون حاصلا له بعد ما لم يكن اولا قال الشيخ بعد ذكر المصدر
اذا كان مشتقا يدل على النسبة المذكورة كالتحرك والتحريك كلاهما يدل على العلة
واسم المصدر يفارق الاسم المطلق بما تضمنه من الدلالة على موضوع منه
او فيه معنى من المعاني فيدل على ذلك المعنى نفسه وعلى نسبة ما الى
وهذا كما ترى يدل على ان معنى المصدر يشعر بنسبة ما يشتق هو منه من
الاسم نظرا الى الموضوع بانه فيه او منه واما كونه فيه او منه بعد ما لم يكن
فلا يفهم منه فعلى هذا قولهم تجوهر فلان اي صار جوهرا من الجواهر ليس معناه
ان الجوهر حاصل بعد ما لم يكن بل معناه انه تحقق له اعم من ان يكون بعد
ما لم يكن اولا ومن ههنا يجوز ان يكون مراد الشيخ بقوله تجوهر الاجسام هو
الشق الاول مما ذكره الشارح المحقق قوله لانها ليست مما لا يكون جواهرا
فيصير جواهر قلنا ان تلك العبارة لو دلت على حدوث الجوهرية لها بعد ما
لم يكن لكان فاسدا وليس كذلك كما علمته بل ان امثال هذه العبارات تراجم
ما وقع عن اليونانيين فلا يلزم ان يدل على ذلك الحدوث ونظير هذا الاستعمال
كان وسيكون وامثالها في المجردات الصرفة وذلك لتنزهها عن الزمان

والكان

والكان تم ما قررنا ظهر ما حققه المحقق الدواني من كون التجوهر بمعنى التحقق والتحصل
اولى المدقق الدواني تمام. بل الاولى ان يقال ان مبنى ما اختاره الشارح المحقق في توجيهه على ان الكلام
في هذا المقام في بيان حقيقة جوهر ذاتها لا مطلقا وذلك على خلاف ما
وقع عنه في الهيات الشفاء في بحث المادة بهذه العبارة بعد تجوهرها
جسما متناهيا فانه انما يستقيم بما قررناه ولا يصح تقريره بما قرره الشارح
المحقق من شقي الترديد كما لا يخفى على من له قلب او القى السمع وهو شهيد وكذا
لا يصح تقريره بما عليه صدر المحققين من ان بين المقولات ما له وحدة مبهمة
بالقياس الى العموم والخصوص فيصير جوهرا بعد ما لم يكن ضرورة انا لو سلمنا
ذلك فلا يصح ان يكون للاجسام وحدة مبهمة حتى يصح صيرورتها جوهرا
بعد ما لم يكن ومن هنا انكشف المحاكم والا لزم صيرورة الشيء جوهرا بعد
ما لم يكن وهو محال ثم ان الفاضل الشيرازي اورد عليه بقوله اقول لكن منع سنده
والسند ما ذكره بعضهم من ان الصورة العقلية للجواهر كانت كيفا في العقل
واذا وجدت في الخارج انقلبت جوهرا انتهى وهذا كما ترى بعد ملاحظة
دلائل الوجود الذهني وايضا ان كلام المحاكم مع الشيخ وهو لا يقول بهذا الاحتمال
كما يظهر من تتبع كلامه ومن تصانيفه لبيان اندفع ما اورد من المنع على
استحالة صيرورة الاجسام جواهر بعد ما لم يكن والسند هو الصورة
الحاصلة من الجواهر في العقل فانها ليست بجواهر لوجودها في الموضوع
وتصير جواهر في الخارج قلت فيه اما اولا فلانه قد نشأ من اشتباه الامر
فيه حيث خلط المعبر به حيث ان المعتبر فيه ليس الحدوث والتجدد
كما قدمناه واما ثانيا فعلى تقدير تسليم ... ان الجواهر الصورة من مقولة
ولكنه لا يمكن ان يقال كلامه على المحاكم لا عليه
المعلوم ان جوهر الجوهر وان عرضا عرض واما ثالثا فلانا لو سلمنا انها عرض

فلا نسلم انها تصير جواهر باعيانها لان تلك الامور يستحيل وجودها في الخا
بل الموجود فيه مثال له ومن البين انها ليست تلك الصور فلا تكون الشي
الواحد شانه ذلك والكلام فيه ثم ان الفاضل الشيرازي قال بتصل بما نقلنا
عنه فان قيل المراد من الشيء في قوله صيرورة الشي جوهرا بعد ما لم يكن هو الجسم
اذ الكلام فيه ويشعر بما ذكره المحقق الشريف حيث قال لامتناع خلو الجسم
عن الجوهر ذهنا وعينا سواء كان الجوهر جنسا له او لا انما الماهية قلت
الكلام بعد محل نظر كما صرح به الشارح في التجريد ان الجوهر من ثواني المعقو
لا فيمتنع خلو الجسم عنها عينا انتهى وهذا ايضا كما ترى مخالف لكلام الشيخ
وهو قائل بكون الجوهر جنسا ولو كان بناء كلام الشارح المحقق في التجريد
على نفي جنسيته وايضا يحتمل ان يقال ان الجوهر متحد مع الجواهر في الخارج
ويمكن عقد قضية خارجية حينئذ موضوعها في الاعيان بحيث يصح
انتزاع المحمول عنه كانتزاع الوجود عن الذات وبالجملة ان المعتبر في ثواني
المعقولات ان لا يكون ذاتية لشيء من افرادها الحقيقية ولا يكون مبدؤه
موجودا في الخارج كالشيء والموجود ثم على هذا التقدير يستحيل ان
الشيء جوهرا في الاعيان بعد ما لم يكن جوهرا فيه وان صح ان لا يكون جوهرا
بحسب مرتبة ذاته وبعضها لجوازه الكلام في الخارج كما يفهم من كلام
هذا القائل حيث قال فلا يمتنع خلو الجسم عنها عينا ولا يفيد العين مستند
قطعا فتدبر فيه هنا ثم لا يخفى ان الشريف المحقق ذكر في حاشيته على ما قاله
المحاكم من ان صيرورة الشي حقيقة بعد ما لم يكن محال بهذه العبارة توهم
بعضهم ان ذلك ليس محالا فان الحقيقة هي الماهية الموجودة فهي قبل وجودها
لا تكون حقيقة ثم تصير حقيقة واشتبه عليه ان الحقيقة الواقعة في

تفسير الجوهر للمعدوم ممنوع كتناول الجوهر له وهل كلام القائل الا فيه
كيف والمعدوم المطلق لا ذات له والمراد بالجوهر هنا هو ما يقال في
تفسير الفضل انه كل مقول في جواب اي شيء هو في جوهره اي في ذاته وكا
اراد ان الحقيقة هنا تناول المعدوم الخارجي تناول الجوهر له ومقصو
المعترض ان الحقيقة هي الماهية الموجودة مطلقا فلا يرد ما اورد عليه
انتهى ثم ان الفاضل الشيرازي ذكر ما عليه ان الوجود الملحوظ في مفهوم لفظ
الحقيقة هو الوجود الخارجي لا المطلق انتهى وهذا كما ترى لا يصح هذا
من قبل المحقق الشريف كيف وقد صرح بان الحقيقة والجوهر يشمل المعدوم
وغاية توجيه كلام الشريف ما وجهه العلامة بقوله وكان يرد عليه ما
ذكره وما ذكره واما ما ذكره هذا الفاضل الشيرازي في توجيه كلام المحقق
الشريف فهو غير وجيه ايده بهذه العبارة قال شريكنا السالف عفي عنه
قدره النمط الاول في تجوهر الاجسام والشارحون لكتابه والمفسرون لكلامه
لم يسلكوا سبيل مغزاه ولم يحوموا حوم مرامه فاذن من المفترض علينا
كشف الغطاء وايضاح السبيل اما قول الذي في كتاب المدخل وفي كتاب
قاطيغورياس من منطق الشفاء وفي غير موضع واحد من ساير كتبه و
قد اوضح الفرق بين التجوهر والجوهرية لينصرح التدليس المغالطي فيما اتى به
افلاطن الالهي ورهط من الرواقيين والاشراقيين لاثبات التشكيك
بالاولوية والاشدية في جوهريات الماهيات ونحن في كتاب التقديسات
قد لخصنا القول فيه واوفيناه حقه وتفصيل المقال على ضرب من الاجمال
ان الجوهر في اطلاقات الصناعة يقال على نفس ذات الشيء وسنخ حقيقته و
على مقولة الماهيات المنعوتة القائمة بانفسها والتجوهر معتبر في مفهومه

الصيرورة المعتبرة في حملة الصيغ والمصادر المستعملة في هذا الباب الصيرورة
والتجوهر على ضربين بسيط ومؤلف فالبسيط صيرورة الشيء نفسه وتصييره في
والمؤلف صيرورة الشيء شيئا وتصييره اياه ويستدعي لامحالة صائرا ومصيرا
اليه ولا يكون شيء منهما بنفسه اثر الجاعل بل التأثير هناك هو جعله اياه
واثر الجاعل مفاد الهيئة التركيبية بخلاف الاول اذ لا يستدعي الا نفس
الصائر المجعول والتأثير فيه جعل نفسه واثر الجاعل المترتب على نفس
ذاته فاذن التجوهر المأخوذ من الجوهر بمعنى ذات الشيء وحقيقته على
الضرب البسيط هو صيرورته نفس ذاته وتقوم قوام حقيقته وذلك
يكون صدوريا بحسب الصدور عن الجاعل وتأليفيا بحسب الائتلاف من
من اجزاء الماهية فالتجوهر الصدوري للشيء هليته البسيطة الحقيقية اعني
مرتبة تقرر ذاته وفعليتها المستند الى الجاعل نفس الذات وهي المستتبعة
لهليته البسيطة المشهورية وهما جميعا مطلب هل الحقيقي هل الشيء والمشهوري
هل الشيء موجود على الاطلاق ومستقر تبيانهما ومستودع تحقيقهما
برهان الشفاء وبعض مساقات الافق المبين والتجوهر التأليفي له مائيته
الحقيقية فاما على الضرب المؤلف فمعناه صيرورة المفهوم حقيقة على
شاكلة مطلب هل المركب وسنته عقود الهليات المركبة ويصح اعتباره
في الشيء بحسب مرتبتي المائية الشارحة للاسم والمائية الحقيقية على
ان يكون الصائر المائية الشارحة والمصير اليه المائية الحقيقية لما
قد انتقر في مقره ان مطلب ما الشارحة التي لشرح الاسم وبيان الذاتيات
بحسب الوضع والتعبير ينقلب بعينه مطلب ما الحقيقية سؤالا
وجوابا بحسب نفس الامر من بعد تحقق هليته البسيطة واما الجوهرية

فاما

١٠

فانما مفهومها كون الشيء جوهرا وربما يطلق بضرب من المجاز على اثبات كونه
جوهرا وليس ذلك الامر من حيز الهليات المركبة سواء عليه اكان مأخوذا
من الجوهر بمعنى نفس الذات وقوام الحقيقة ام بمعنى المقولة وهي الماهية المتمتعة
التي حقها بحسب نفسها ان تكون في الاعيان لا في موضوع واذا ادريت
ما تلي عليك فاعلمن ان الشيخ عنى بتجوهر الاجسام في هذا المقام تجوهرها
التأليفي بحسب الائتلاف من اجزاء الذات ومقومات الحقيقة وعنى بالاجسام
انواع الاجسام لانه في هذا النمط يحاول اثبات الصورة المنوعة الجوهرية
المعبر عنها بالصورة الطبيعية وهي من مقومات الجسم المتنوع دون الجسم
المطلق فليعرف الحاكم ولا على انه مجاز الى ما قيل عليه اقول وفيه نظر لان
اثبات جوهرية الجسم وان لم يكن صحيحا ان يجعل مطلبا في هذا النمط لكن لم لا
يجوز ان يكون المراد بقوله في تجوهر الاجسام اثبات كونها من اي قسم من
اقسام الجوهر هل هو مركب من الهيولى والصورة ام من الاجزاء التي لا تتجزى
ولا شك ان هذا النمط يصح ان يقال فيه هذا والتجوهر يصلح ان يستعمل في هذا
المعنى مجازا اذ لا حجر في المجاز انتهى وهذا كما ترى ضرورة ان اقسام الجوهر خمسة
العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم واما ان يكون الجسم مركبا من
الهيولى والصورة او من اجزاء لا تتجزى فلا يصح ان يكون من اقسام الجوهر على
ما لا يخفى ثم قال في توجيه كلام الامام ان التجوهر عبارة عن تحقق الجوهرية فلو
حمل الجوهرية على المعنى الاول فاما ان يراد ان هذا النمط في تحقق جوهرية
الجسم او في تحقق جوهريته بعد ما لم يكن وظاهر انه لا يجوز ان يكون المراد
هو الاول لان الجوهرية جزء مفهوم الموضوع وجزء مفهوم الموضوع لا يجوز
ان يثبت في العلم الذي ذلك الموضوع موضوعه لان جزء مفهوم الموضوع

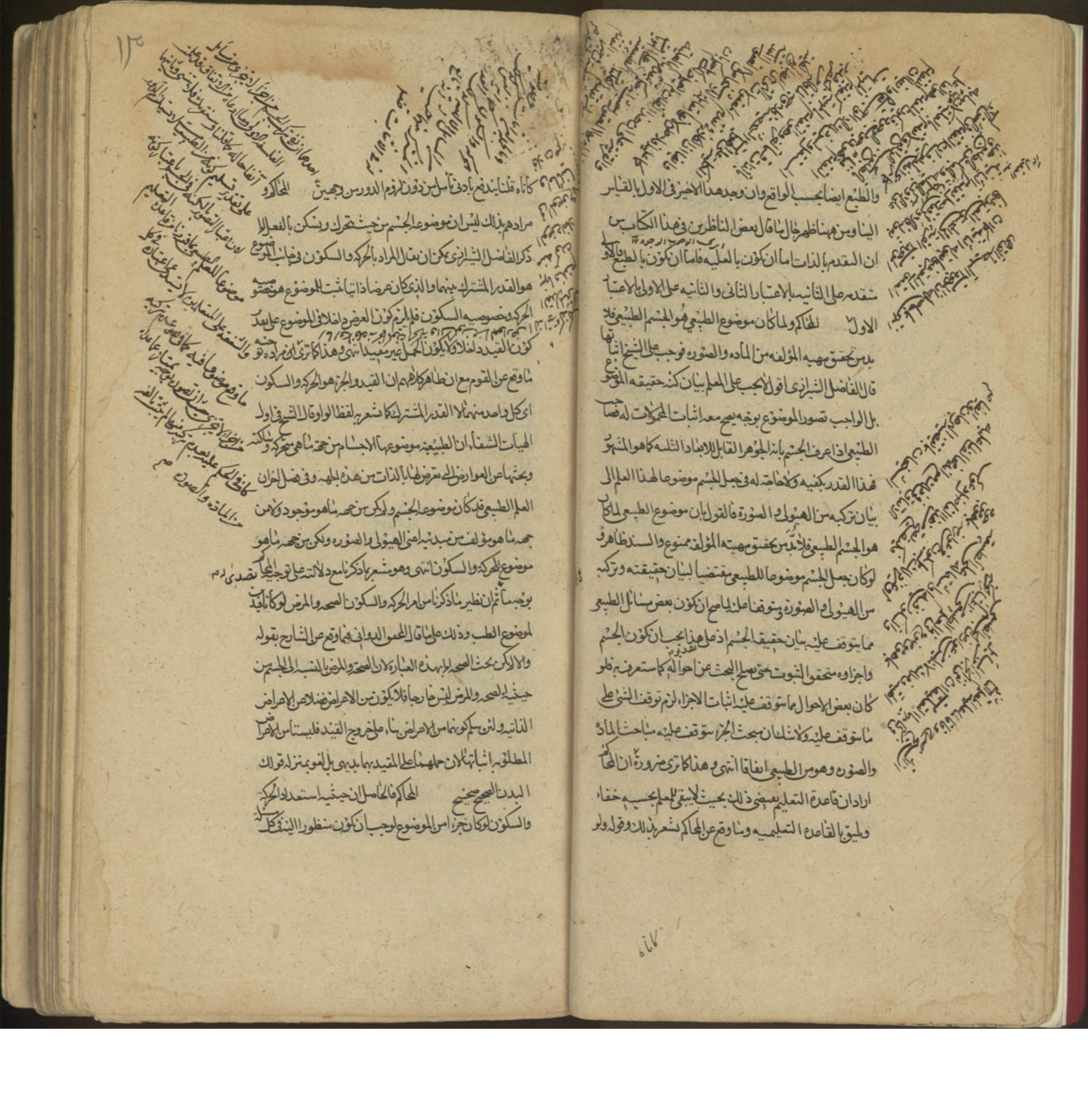
مسلم الثبوت في ذلك العلم ولا يجوز ان يكون هو الثاني لان الاجسام ليس
مما لا يكون جواهر فتصير جواهر بعد ما لم يكن واما اذا حمل على المعنى الثاني فمحصول
ان يراد ان هذا النمط في تحقيق حقيقة الجسم بعد ما لم يكن فعلى هذا المعنى المقصود
من التجوهر هو معناه الحقيقي لا المجازي فلا يرد على كلامه شي من الايراد من قدير
انتهى وهذا كما ترى اما اولا فلان الامام قال في شرحه بعد ما ذكر ان التجوهر
عبارة عن صيرورة الشي جوهرا بهذه العبارة وليس المراد من التجوهر صيرورة
الشي جوهرا بالمعنى الاول اي الموجود لا في موضوع لانه بالمعنى الاول اما ان
يكون جنسا للجسم على ما هو المشهور بين الحكماء او لازما لمهيته على ما هو الحق
وعلى التقديرين فان الجسم لا يخلو عن الجوهرية لا في الذهن ولا في الخارج
وصيرورة الشي شيئا اخر عبارة عن اتصافه بذلك بعد ان لم يكن موصوفا
به انتهى ومن الظاهر انه صريح في ان ليس المراد منه ما اختاره ذلك القائل
في الشق الاول واما ثانيا فلانه كما لم يمكن ان يكون المراد تحقق جوهرية الجسم
الجوهر جزء مفهوم الموضوع كذلك لم يمكن ان يكون المراد تحقق حقيقة الجسم
لان حقيقة موضوع العلم لا يجوز ان يثبت في العلم الذي ذلك الموضوع
موضوعه وذلك لان موضوع كل علم مسلم الثبوت فيه كما ان كذلك اجزاؤه
وانما يبحث عن احواله وقد علم هذا في موضع اخرى كما صرح به الشيخ في الهيات
الشفاء ثم لا يخفى انه لا يصح ان يكون الموجود لا في موضوع حقيقة الجوهر
كما يفهم من كلام الشيخ في هذا الكتاب حيث قال معقول اسم هذا يعني
الجوهر الذي جنسناه بل معنى ذلك انه الشي ذو المهية المتقررة الذي ليس في
موضوع كجسم او نفس فالدليل على ان المراد من الجوهر هذا لو لم يكن جنسا البته
هو ان المدلول عليه بلفظ الموجود ليس بمعنى جنسية ثم قال فالموجود لا

في موضوع انما المعنى الاثباتي فيه الذي يجوز ان يكون لذات ما هو الموجود
وبعدم شي سلبي ومضاف خارج عن الهوية الى يكون للشي فهذا المعنى ان اخذ
على هذا الوجه لم يكن جنسا وانت قد علمت هذا في المنطق الشارح
ابتداء في تعليمه يعني ان ابتداء بحث الزمان والمكان وغيرهما من مبادي
الطبيعيات ثم انتقل الى الطبيعيات ومن الجائز ان يكون اشارة الى الكتاب
الموسوم بالتعليم الاول ولما كان العلم الطبيعي على اقسام عديدة نبه عليه
الشيخ بقوله بالطبيعيات وهي ثمانية الاول في الامور العامة للجسم كالمادة
والصورة والسكون والحركة والزمان وما يضاهيها والثاني في الاركان
من الافلاك والعناصر والثالث في الكون والفساد والاستحالة والرابع في
الاثار العلوية والخامس في المعدنيات والسادس في النباتات والسابع
في الحيوانات والثامن في النفوس وجه الحصر ان النظر في موضوع هذه
الصناعة من حيث يتغير اما ان يكون نظرا فيه من هذه الجهة مطلقا و
هو السماع الطبيعي اي اول ما يسمع في الطبيعي ويعنون به مباديه اومن جهة
خصوصيه بانه بسيط اما مطلقا وهو المسمى بسمع الكيان اي السماء والعالم
اومن جهة ما يعرض له من الاستحالة وهو الكون والفساد او بانه مركب اما
بلا مزاج تام وهو الاثار العلوية او مع مزاج تام لا تلزمه نفس وهو المعادن
والاحجار او تلزمه بلا ادراك وهو النبات او معه بلا ادراك المعقولات
وهو الجزء المسمى بالحيوان او معه وهو كتاب النفس فان قلت ان موضوع العلم
الطبيعي لو كان هو الجسم الطبيعي من حيث انه مستعد للحركة والسكون
وان العوارض الذاتية ما يعرض الشي لامر اخص فيلزم ان لا يكون اكثر مباحث
الفلكيات من الطبيعيات مثل ان الفلك لا ينخرق ولا يلتئم ولا ينمو ولا يذبل

انتهى وما ذكره بقوله قد علمت في المنطق
نقول قد علمته مما نقلنا عنه ثم لا يخفى
انه يرد على الامام انه لم يعتبر في التجوهر
صيرورة الشي جوهرا بعد ان لم يكن
كما علمته غير مرة مما نقلناه من منطق
الشفاء وهو قد اعترف وليت شعري
من اين اخذه صح صح

ولا يتكون ولا يفسد الى غير ذلك لان عروض هذه الاحوال للجسم بسبب امر اخص فقررت الامر على ان موضوعه ليس مطلق الجسم الكلى ولا يجب ان يبحث فيه بما يعرض له لذاته بل موضوعه الاجسام لا مطلقا بل من حيث طبايعها فقط فالاحوال المبحوث عنها يجب ان تعرض للجسم من حيث طبيعته و صورته النوعيه لا بانضمام حيثية اخرى لان لا يدخل الطب فيه فهذا هذه انحل الاشكالات قلت اما اولا فلان المراد من حيثية استعداد الحركة والسكون حيثية التغير والخروج من القوه الى الفعل فان مسائل كل علم قضايا محمولاتها عوارض ذاتيه لما له من الموضع او لنوع من انواعه او عوارضه واما ثانيا فلان الاجسام لو كانت موضوعات لهذا العلم كما حسبه يلزم ان يكون بينها جهة وحدة ومناسبه ولا يخلو ذلك من ان يكون مطلق الطبيعة او غيرها فعلى التقديرين يتوجه اليه الايراد بعينه لانه لم يعرض عدم قبول الكون والفساد وامثالها للاجرام الفلكيه من جهة اشتمالها على الطبيعة بما هي طبيعه والا لعرضت ساير الاجسام الطبيعيه فمعنى ان يكون عروضها لها بما لها من خصوصيه صورها الفلكيه واما ثالثا فلانه لو اعتبرت حيثيه اخرى ككونها مستعده للحركة والسكون او مشتملة على الهيولى لم يلزم ان يدخل فيه الطب من حيث ان موضوعه بدن الانسان من حيث الصحة والمرض واذا تقرر هذا فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول ان هذه المباحث لما كانت اقدم بالقياس الينا قال الشارح المحقق والطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا واشار الى دفع ما يتوهم من الدور من تقدم الفلسفيات عليها ايضا بان هذا بحسب الواقع ولعل هذا النمط من التوجيه ناظر الى ما وقع من المعلم الثانى فى دفع ما يرى من المنافاة

بين اقاويل افلاطون وارسطاطاليس بقولهم ان التي منها اقدم عند ارسطاطاليس غير التي منها اقدم عند افلاطون فان اكثر الناظرين فى كتبهم يحكمون بخلاف بين رايهما فى هذا الباب والذى دعاهم الى هذا الحكم وهذا الظن هو ما وجدوا من اقاويل افلاطون فى كثير من كتبه كطيماوس دلالة له على ان افضل الجواهر واقدمها واشرفها هى القريبه من العقل والنفس البعيدة من الحس والوجود الكيانى ثم وجدوا اكثر من اقاويل ارسطو فى كتابه المقولات وكتابه فى القياسات تصرح بان اولى الجواهر بالتفضيل والتقدم الجواهر التي هى الاشخاص فلما وجدوا هذه الاقاويل على ما ذكرنا من التفاوت والتباين لم يشكوا فى ان بين الاعتقادين خلافا والامر ليس كذلك لان مذهب الحكماء والفلاسفه ان يفرقوا بين الاقاويل والقضايا فى الصناعات المختلفه فيتكلمون على الشيء الواحد فى صناعة بحسب مقتضى تلك الصناعة ثم يتكلمون على ذلك الشيء بعينه فى صناعة اخرى بغير ما تكلموا به اولا وليس ذلك ببديع ولا مستنكر ثم قال فالحكيم ارسطو حيث جعل اولى الجواهر بالتقديم والتفضيل اشخاص الجواهر انما جعل ذلك فى صناعة المنطق وصناعة الكيان حيث يراعى احوال الموجودات القريبه الى الحس الذى منه يوخذ جميع المفهومات وبها قوام المتصور واما الحكيم افلاطون انه حيث جعل اولى الجواهر بالتقديم والتفضيل الكليات فانه انما جعل ذلك فيما بعد الطبيعه وفى الاقاويل الالهيه حيث كان يراعى الموجودات البسيطه الباقية التي لا تستحيل ولا تدثر فقد ظهر من تضاعيف الكلام بيان دفاع الدور من تقدم كل منهما على الاخر بكون احدهما اقرب الى الحس واقدم نظرا اليه على الاخر واما الاخر فهو اقدم عليه بوجوه الفضل والعليه



والطبع ايضا بحسب الواقع وان وجد هذا الاخير في الاول بالقياس
الينا ومن هنا ظهر حال ما قال بعض الناظرين في هذا الكتاب من
ان المتقدم بالذات اما ان تكون بالعلية فاما ان تكون بالطبع فالاولى
متقدمة على الثانية بالاعتبار الثاني والثانية على الاولى بالاعتبار
الاول المحاكم ولما كان موضوع الطبيعي هو الجسم الطبيعي فلا
بد من تحقق مهية المؤلفة من المادة والصورة فوجب على الشيخ اثباتها
قال الفاضل الشيرازي اقول لا يجب على المعلم بيان كنه حقيقة الموضوع
بل الواجب تصور الموضوع بوجه يصح معه اثبات المحمولات له فصاحب
الطبيعي اذا عرف الجسم بانه الجوهر القابل للابعاد الثلثة كما هو المشهور
فهذا القدر يكفيه ولا حاجة له في جعل الجسم موضوعا لهذا العلم الى
بيان تركبه من الهيولى والصورة فالقول بان موضوع الطبيعي لما كان
هو الجسم الطبيعي فلا بد من تحقق مهيته المؤلفة ممنوع والسند ظاهر و
لو كان جعل الجسم موضوعا للطبيعي مقتضيا لبيان حقيقته وتركبه
من الهيولى والصورة وموقوفا عليه لما صح ان تكون بعض مسائل الطبيعي
مما يتوقف عليه بيان حقيقة الجسم اذ على هذا يجب ان تكون الجسم
واجزاؤه متحقق الثبوت حتى يصلح البحث عن احواله كما ستعرفه فلو
كان بعض الاحوال مما يتوقف عليه اثبات الاجزاء لزم توقف الشيء على
ما يتوقف عليه ولا شك ان مبحث الجزء يتوقف عليه مباحث المادة
والصورة وهو من الطبيعي اتفاقا انتهى وهذا كما ترى ضرورة ان المحاكم
اراد ان قاعدة التعليم يقتضي ذلك بحيث لا يبقى للمعلم بحسبه خفاء
ويليق بالقاعدة التعليمية وما وقع عن المحاكم يشعر بذلك وقوله ولو

كانا ه قلنا يندفع بادنى تامل من دون لزوم الدور من وجهين المحاكم و
مرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث يتحرك ويسكن بالفعل لما
ذكر الفاضل الشيرازي يمكن ان يقال المراد بالحركة والسكون في جانب الموضوع
هو القدر المشترك بينهما والذي كان عرضا ذاتيا مثبتا للموضوع هو خصوصية
الحركة وخصوصية السكون فلم يلزم كون العرض داخلا في الموضوع على تقدير
كون القيد داخلا ولا يكون الحمل غير مفيد انتهى وهذا كما ترى انما مراده تو
ما وقع عن القوم مع ان ظاهر كلامهم ان القيد والجزء هو الحركة والسكون
اي كل واحد منهما لا القدر المشترك كما يشعر به لفظ الواو وقال الشيخ في اول
الهيات الشفاء ان الطبيعة موضوعها الاجسام من جهة ما هي متحركة وساكنة
وبحثها عن العوارض التي تعرض لها بالذات من هذه الجهة وفي فصل اخر ان
العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم ولم يكن من جهة ما هو موجود ولا من
جهة ما هو مؤلف من مبدئيه اعني الهيولى والصورة ولكن من جهة ما هو
موضوع للحركة والسكون انتهى وهو مشعر بما ذكرنا مع دلالته على توجيه المحاكم نصدي لم
بوجه ما ثم ان نظير ما ذكرنا من امر الحركة والسكون الصحة والمرض لو كانا قيدين
لموضوع الطب وذلك على ما قال المحقق الدواني فيما وقع عن الشارح بقوله
والا لكن بحث الصحة لا بهذه العبارة لان الصحة والمرض بالنسبة الى الجسم من
حيثية الصحة والمرض ليس خارجا فلا يكون من الاعراض فضلا عن الاعراض
الذاتية ولئن سلم كونهما من الاعراض بناء على خروج القيد فليستا من الاعراض
المطلوبة اثباتها لان حملهما على المقيد بهما بديهي بل لغو بمنزلة قولك
البدن الصحيح صحيح المحاكم فالحاصل ان حيثية استعداد الحركة
والسكون لو كان جزءا من الموضوع لوجب ان تكون منظورا اليه في كل مسئلة

حتى تكون معنى قولنا ان الجسم كذا هو ان الجسم المستعد للحركة والسكون

هو كذا وبالجملة يجب ان تكون استعداد الحركة والسكون مفهوما وملحوظا

في كل حقيقية مسئلة ولا شك انه ليس كذلك وان كانت تلك الحيثية لازمة للهيئة او

لا يجب ملاحظة لوازم الشيء عند ثبوت الاحوال له انتهى وهذا كما ترى انه لا يلزم

من كون الشيء جزء المفهوم الموضوع وحقيقته ان يكون منظورا اليه وملحوظا

في كل مسئلة حتى يقال ان هذا ليس بواقع كما ان الهيولى والصورة جزءان لجسمه

الجسم مع انهما غير منظورين في كل مسئلة من مسائل العلم الطبيعي وبالجملة

ان جزئية شيء لشيء لا يستلزم كونه مدركا بادراكه نعم يكفي في ذلك ملاحظة بوجه

ما بملاحظته الشارح بالفلسفيات اختار الجمع المحلى باللام اشارة

الى كثرة اقسامها منها ما هو برئ عن المادة وعلائقها اصلا ومنها ما يخالط

المادة ولكن يخالطه السبب المقوم المتقدم وليست المادة بمقومة له

كطبيعة الصورة المطلقة نظرا الى المادة وبعضها قد توجد في المادة و

قد توجد لا في المادة مثل العلية والوحدة فيكون الذي له بالشركة بما هو

هو ان لا يكون مفتقرا في التحقق الى وجود المادة وتشترك هذه الجملة ايضا

في انها غير مادية الوجود اي غير مستفاد الوجود من المادة وبعضها امور

مادية كالحركة والسكون لكن ليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها في المادة

بل نحو الوجود الذي لها فاذا اخذ هذا القسم مع الاقسام الاخر اشتركت في ان

نحو البحث عنها هو من جهة معنى غير قائم الوجود بالمادة كما ان العلوم الرياضية

كانت قد توضع لها ما هو متحدد بالمادة لكن نحو البحث والنظر عنه كان من

جهة معنى غير متحدد بالمادة فكان تعلق ما يبحث عنه بالمادة لا يخرجه

عن ان يكون البحث عنه رياضيا كذلك الحال هنا حتى ان البحث عن الحركة

باعتبار

باعتبار نحو وجودها كذلك فانه يتقدم عليها باعتبار كونها مبحوثا عنها

في الطبيعيات ضرورة تقدم مطالب الهليات البسيطة التي هي من مسائل

الالهيات على مطالب الهليات المركبة لان ما لم يثبت وجود الشيء في نفسه

لا يمكن اثبات لغيره فقولنا الحركة موجودة متقدم بالطبع على ان الفلك متحرك

وهكذا ومن هذا التفصيل ظهر وجه تقدم الفلسفيات على الطبيعيات

الحاكم ومن جهة وقوعها في التغير زيادة في المبادي الى قوله بل عدم

شيء ما من شانه ذلك الشيء وتفصيله مذكور في المقالة الاولى من طبيعيات

الشفاء انتهى ثم لا يخفى انه جدير بان لو نقلنا ما ذكره الشيخ هناك ليظهر اندفاع

ما اورد عليه الامام الرازي في المباحث المشرقية فنقول قال الشيخ في تلك

المقالة بهذه العبارة واما الجسم من جهة ما هو متغير او مستكمل او حادث

كائن فان له زيادة مبدء وكونه متغيرا هو غير كونه مستكملا والمفهوم من كونه

حادثا وكائنا غير المفهوم من كليهما جميعا فان المفهوم من كونه متغيرا هو انه

كان بصفة حاصلة فبطلت وحدثت له صفة اخرى فيكون هناك شيء ثابت

هو المتغير وحالة كانت معدومة فوجدت فبين انه لا بد من حيث هو متغير

من ان يكون له امر قابل لما تغير عنه ولما تغير اليه وصورة حاصلة له وعدم

لها كان مع تلك الصورة الزائلة كالثوب الذي اسود او ابيض والبياض
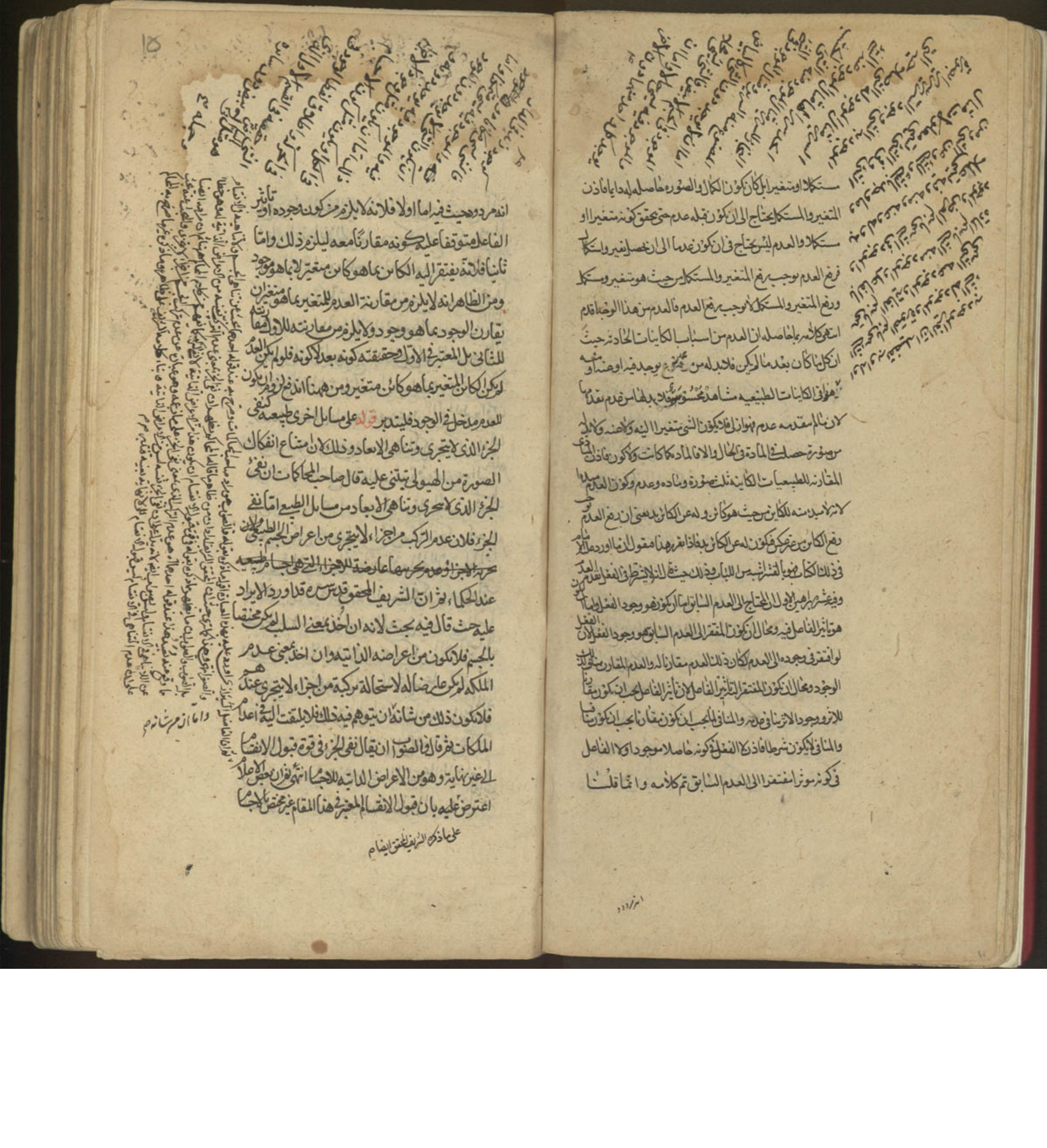
والسواد وقد كان السواد معدوما وكان البياض موجودا والمفهوم

من كونه مستكملا هو ان تحدث له امر لم يكن فيه من غير زوال شيء عنه مثل

الساكن يتحرك ومثل اللوح يكتب فيه والمستكمل لا بد ان يكون له ذات

وجدت ناقصة ثم كملت وامر حصل فيه وعدم تقدمه فان العدم شرط

في ان يكون الشيء متغيرا او مستكملا فانه لو لم يكن هناك عدم لاستحال ان يكون



مستكملا او متغيرا بل كان تكون الكمال والصورة حاصله لهدايا فاذن
المتغير والمستكمل يحتاج الى ان يكون قبله عدم حتى يتحقق كونه متغيرا او
مستكملا والعدم ليس يحتاج فى ان يكون عدما الى ان يحصل تغير واستكمال
فرفع العدم يوجب رفع المتغير والمستكمل من حيث هو متغير ومستكمل
ورفع المتغير والمستكمل لا يوجب رفع العدم فالعدم من هذا الوجه اقدم
انتهى كلامه بما حاصله ان العدم من اسباب الكاينات الحادثة حيث
ان كل ما كان بعد ما لم يكن فلابد له من عدم يوجد فيه او عنه او
هو فى الكاينات الطبيعيه مشاهد محسوس ولابد لها من عدم تقدمها
لان ما لم يتقدمه عدم فهو ازلى فلا يكون الشى متغيرا اليه ولا عنه ولابد
من صورة حصلت فى المادة فى الحال والا فالمادة كما كانت ولا كون فاذن المبادى
المقارنة للطبيعيات الكاينة ثلث صورة ومادة وعدم وكون العدم مبدءا
لانه لابد منه للكاين من حيث هو كاين وله عن الكاين بد يعنى ان رفع العدم
رفع الكاين من غير عكس فيكون له عن الكاين بد فاذا تقرر هذا فنقول انما اورده الامام
فى ذلك الكتاب شبيه بالقشر الشبيه من اللباب وذلك حيث قال انه لا يشترط فى الفعل تقدم العدم
وفى شرح الاشارات لان المحتاج الى العدم السابق اما ان يكون هو وجود الفعل واما
هو تاثير الفاعل فيه ومحال ان يكون المفتقر الى العدم السابق هو وجود الفعل لان
لو افتقر فى وجوده الى العدم لكان ذلك العدم مقارنا له والعدم المقارن ينافى الوجود
الوجود ومحال ان يكون المفتقر لتاثير الفاعل لان تاثير الفاعل يجب ان يكون مقارنا
للاثر ووجود الاثر منافى لعدمه والمنافى للمجب ان يكون مقارنا يجب ان يكون منافيا
والمنافى لا يكون شرطا فاذن لا الفعل فى كونه حاصلا موجودا ولا الفاعل
فى كونه موثرا مفتقرا الى العدم السابق تم كلامه وانما قلنا

انه مردود حيث فيه اما اولا فلانه لا يلزم من كون وجوده او تاثير
الفاعل متوقفا عليه كونه مقارنا معه ليلزم ذلك واما
ثانيا فلانه يفتقر اليه الكاين بما هو كاين متغير لا بما هو موجود
ومن الظاهر انه لا يلزم من مقارنة العدم للمتغير بما هو متغير ان
يقارن الوجود بما هو وجود ولا يلزم من مقارنته للاول مقارنته
للثانى بل المعتبر فى الاول وحقيقته كونه بعد لا كونه فلو لم يكن العدم
لم يكن الكاين المتغير بما هو كاين متغير ومن ههنا اندفع لزوم ان يكون
للعدم مدخل فى الوجود فليتدبر قوله على مسايل اخرى طبيعية كنفى
الجزء الذى لا يتجزى وتناهى الابعاد وذلك لان امتناع انفكاك
الصورة من الهيولى يبتنى عليه قال صاحب المحاكمات ان نفى
الجزء الذى لا يتجزى وتناهى الابعاد من مسايل الطبيعى اما نفى
الجزء فلان عدم التركب من اجزاء لا يتجزى من اعراض الجسم الطبيعى
~~حيث الاجزاء وعدم تركبها عارضة للاجزاء التى هى اجسام طبيعيه~~
عند الحكماء ثم ان الشريف المحقق قدس سره قد اورد الايراد
عليه حيث قال فيه بحث لانه ان اخذ بمعنى السلب لم يكن مختصا
بالجسم فلا يكون من اعراضه الذاتيه وان اخذ بمعنى عدم
الملكة لم يكن على ضاله لاستحالة تركبه من اجزاء لا يتجزى عندهم
فلا يكون ذلك من شانه ان يتوهم فيه ذلك فلا يلتفت اليه فى اعدام
الملكات ثم قال والصواب ان يقال نفى الجزء فى قوة قبول الانقسام
الى غير نهاية وهو من الاعراض الذاتيه للاجسام انتهى ثم ان بعض الاعلام
اعترض عليه بان قبول الانقسام المعتبر فى هذا المقام غير مختص بالاجسام

على ما ذكره الشريف المحقق ايضا

بل هو شامل للتعليميات ايضا كالخطوط والسطوح والمقادير
ثم قال بل نقول نفي الجزء طبيعي وكيف يصح ان يكون من مسائل
العلوم البرهانية وقد حقق في موضعه ان مسائلها يجب ان
يكون موجبة كلية ضرورية انتهى كلامه ثم ان هذا
المقام لما كان من مداحض الاقدام فجدير بنا لو سرحت بريد النظر
في حدائق المرام ليظهر صريح الباطل من الحق الصحيح ويبان الزيوف
من القبيح فنقول ان ما قاله من الصواب وهو غير صواب لانه
يرد عليه انه ان اراد به انه من عوارض الجسم الطبيعي او من
عوارض اجزائه من حيث استعداد الحركة والسكون الذي
هو المعتبر في موضوع هذه الصناعة فهو ممنوع والسند ظاهر
وان اراد انه من عوارضهما لا من تلك الحيثية فهو مسلم
ولكن لا ينافي كونه من مسائل صناعة حكمة ما بعد
الطبيعة ثم لا يخفى انه لا فرق بين قبول الجسم للانقسام الى ما
يتناهى وبين تركبه من المادة والصورة في كونهما من عوارض
الجسم الطبيعي لا من تلك الحيثية المعتبرة في موضوع العلم
الطبيعي فما لهؤلاء الاعلام ان حكموا بكون الاول من مسائل
الطبيعي دون الثاني هذا ثم ان ما اعترض عليه بشموله
للتعليمات فهو بالاعراض اولى ضرورة انه يجوز ان يكون المراد
من قبول القسمة ههنا قبول القسمة الى الاجزاء التي هي الاجسام
ومن البين الظاهر انه من عوارضه الذاتية على انا لو قطعنا
النظر عن ذلك فنقول انه يجوز ان يكون قبول القسمة من عوارضه الذاتية

وكونه شاملا للتعليمات لا ينافيه كما نطق به فن البرهان من
من كتاب الشفا في فصل كيفية علم تحت العلم الطبيعي ومشاركته
لعلم اخر بهذه العبارة ولما كان المقدار المحدود من لوازم
هذا الجسم الطبيعي وعوارضه الذاتية اعني الطول والعرض
والعمق المشار اليها وكان الشكل من لوازم المقدار
كان الشكل ايضا من عوارض الجسم الطبيعي ولما كان المهندس
موضوعه المقدار فموضوعه عارض من عوارض الطبيعي
والعوارض التي يبحث عنها هو من عوارض هذا العارض لجسم
فمن هذه الجهة تصير الهندسة جزئية بوجه ما تحت العلم
الطبيعي هذا كلامه وهو يدل على ان المقدار لما كان
من عوارض الجسم الطبيعي ولوازمه فما يعرضه يكون
من عوارضه ايضا فحينئذ ان التعليمات لما كانت
من لوازم الجسم الطبيعي فوجود القسمة فيها وقبولها لها
لا ينافي ان يكون من عوارضه الذاتية ايضا حيث ان
من العوارض الذاتية للشيء ما يكون عارضا له او لما يعرضه
ومن البين الظاهر انه يوجد فيهما معا فيكون عرضا
ذاتيا له باعتبارين وكونه اعم منه انما ينافي كونه عرضا
اوليا له لا مطلقا ثم قوله بل نقول الى قوله وقد حقق في موضعه ان
مسائلها يجب ان يكون موجبة كلية ضرورية ايضا غير حقيق
بالتصديق وذلك لان المراد من الكلي ما يقابل الشخصي فيشمل الجزئي
والكلي ايضا والحاصل ان القضية الكلية المعتبرة في البرهان لا بد



موضوعها امرا شخصيا سواء كان كليا او جزئيا ولعل الامر الكلية
قد اشتبه عليه باشتباه الاصطلاح واما حديث الضرورية
فليس الا مجرد حديث كما لا يخفى على الناظر في فن البرهان من الشفا
كما فصلناه في شرحنا على الهيات الشفا حيث ان غياث الحكماء
قد اورد الايراد على بعض الاجلاء ظنا منه ان المراد من الموجبة الكلية
هو هذا ونسبه الى فن البرهان وكتابه اركان رياض الرضوان
ولعله اخذه من السيد الشريف المحقق وليس ذلك الا بعض الظن
كما لا يخفى سيما على الناظر في منطق هذا الكتاب حيث وقع في بحث
القياس منه بهذه العبارة اشارة الى القياسات والمطالب
البرهانية كما ان المطالب في العلوم قد يكون عن ضرورة الحكم
فقد يكون عن امكان الحكم وقد يكون عن وجود غير ضروري مطلق
كما هم عن حال اتصالات الكواكب وانفصالاتها وكل جنس تخصه
مقدمات ونتيجه فالمبرهن ينتج الضروري من الضروري وغير
الضروري من غير الضروري ثم بالغ في رد ذلك التوهم حيث
قال متصلا بما نقلنا عنه بهذه العبارة ولا تلتفت الى من يقول
انه لا يستعمل المبرهن الا الضروريات او الممكنات الاكثرية دون
غيرها بل اذا اراد ان يستنتج صدق ممكن اقلي يستعمل الممكن اقلي ويستعمل
في كل باب ما يليق به وانما اخذ ذلك من قال من محصلي الاولين على وجه
يتطرق به غفلة الى الاخرين وخلط حيث قالوا ان المطلوب
الضروري ما يستنتج في البرهان من الضروريات وفي غير البرهان
قد يستنتج من غير الضروريات ولم يرد به غير هذا واراد ان

قد يعرف م

صدق مقدمات البرهان في ضرورتها وامكانها واطلاقها
انتهى وهو صريح في المدعى فقد بان من تضاعيف البيان ان
قبول الجسم للانقسام الى لا نهاية من المحمولات والعوارض للجسم الطبيعي واما
نفي الجزء فهو من عوارضه بما هو موجود لا بما هو جسم طبيعي من
حيث يستعد للحركة والسكون فيرجع مفاد ذلك الى ان بعض
الموجود كذا وبالجملة ان تركبه من المادة والصورة كما يكون
بحثا عنه بما هو نحو من الوجود كذلك الامر فيما نحن بصدده
فتدبر فيه فلذا افيد ان نفي الجزء الذي لا يتجزى من مسائل
الالهي لا الطبيعي قوله والشيخ اراد ان يبتدئ بالطبيعيات
اما في غير هذا الكتاب فانه ابتدا بالطبيعيات مع المعلم الاول
ولكنهما ما ارتفعا الحوالة بل احالا الى بعض المسائل من هنا
الى ثمة وبالعكس لانهم ذكروا ابحاث المادة والصورة التي
هي مصادرات في العلم الطبيعي لكون موضوعه الجسم الطبيعي
المركب منهما في الفلسفه الاولى وكانت تلك المباحث
في الفلسفه الباحثه عنها مبنيه على مسائل طبيعية
كنفي الجزء وتناهي الابعاد لزمه ان يقصد الايجاب المتعلقه
بالمادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزمه
ان يبين ما يبتني عليه تلك المسائل من المباحث الطبيعيه
فوجب ان يصدره بنفي الجزء لانه آخر ما ينحل اليه مقاصده
التي لا يبتنى عليه مسئله يقتضي حواله اخرى قوله وجوده
بالضرورة الخ اطلاق الضرورة هنا بناء على ان ذلك

مستفاد من الحس لما احس بالعوارض التى لا يقوم بنفسها
حكم بالضرورة انه يجب وجود شئ يقوم به هذه العوارض
وهو الجسم ومن هٰهنا اندفع ما قيل فيه تساهل لانه انما يثبت
بناء على مقدمة مستفادة من البرهان فلا يكون ضروريا قال
المحاكم ولان تجربة الاجزاء وعدم تجربتها عارضة للاجزاء التى
هى اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم عندهم متصل واحد لا
ينقسم الا الى الاجسام وعند المتكلمين الى اجزاء لا يتجزى فيكون
هنا بحثا عن عوارض الاجسام على مذهب الحكماء انتهى ثم ان
المحقق الشريف بعد ما حقق ان نفى الجزء فى قوة قبول الجسم للانقسام
الى غير النهاية اورد الايراد على ما قاله بانه ان اراد بتجربة الاجزاء
انفصال بعضها عن بعض بالفعل وبعدم تجربتها عدم ذلك
الانفصال فالاول عارض للاجسام المتفاصلة بعد اتصالها
والاجزاء قبل الانفصال موجودة بالقوة فلا يكون الانفصال وعدمه
عارضا لها الا بالقوة وان اراد بالتجربة امكانها فهى عارضة
لجميع الاجسام الموجودة من حيث هى اجسام هذا ولا يخفى جواز ان يكون
المراد بتجربة الاجزاء انقسامها الى اجزائها وبعدم تجربتها عدم
انقسامها كذلك مع ان من شانها ذلك فكلاهما من عوارض
الاجزاء التى هى اجسام طبيعية فانا اذا قسمنا الجسم بنصفين
ثم قسمنا كل نصف منه الى نصفين وامسكنا عن القسمة فالنصفان
قد تجزيا الى نصفيهما اللذين هما ربع الجسم وكل من الربعين لم يتجزيا
مع ان من شانهما ذلك والنصفان والربعان اجسام فطح ان تجربة

الاجزاء

الاجزاء وعدم تجربتها عارضة للاجزاء التى هى اجسام طبيعية
لا يقال ان اريد الانقسام بالفعل فهو ليس مرادا هٰهنا
اذ الاجزاء قد لا تنقسم بالفعل وان اريد الانقسام بالفعل
الفرضى فليس عدمه من عوارض الجزء لانا نقول نفى الجزء الذى
لا يتجزى عبارة عن قبول كل جزء من اجزاء الجسم للقسمة و
فكل جزء اما منقسم بالفعل او غير منقسم مع ان من شانه قبول
القسمة فانقسام الجزء بالفعل وعدم الانقسام بالفعل مع ان
من شانه ذلك لازم مساو لنفى الجزء الذى لا يتجزى بل مالهما
واحد وهو من عوارض الاجزاء التى هى اجسام فان نوقش فى
انه حينئذ يكون المفهوم المردد هٰهنا عارضا ذاتيا لا كل
واحد منهما كما هو ظاهر عبارة المحاكمات اجيب بان
العرض الذاتى قد لا يكون مساويا على الاطلاق بل مع مقابله كالا
والانحا للخط فصح توجيه ما فى المحاكمات وان يرد عليه
ما اوردنا عليه اولا انه ان اريد بانقسام الاجزاء الى اجزاء انفصالها
وانقسامها اليها بالفعل فهو لا يكون وصفا لذلك الجزء مع
انعدامه عند طريان الانفصال عليه وان اريد امكانها
فهو عارض لجميع الاجسام الموجودة من حيث هى اجسام وغاية ما تكلف
فى الجواب عن ذلك الايراد هو ان عدم بقاء الاجزاء حين طرو
الانفصال عليها لا ينافى كونه من عوارضها كما يظهر من كلام
الشيخ فيما بعد حيث يقول وقد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا
متصلا وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك وكما يظهر من الهيات

الشفا حيث قال فيه ان الانقسام يقال على وجهين احدها
الافتراق والانقطاع وهذا يلحق الكم قال الحاكم والبحث
عن تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزاء او يتجزى الى قوله والاخر
بحث عن تناهيه ولا تناهيه انتهى ثم قال الشريف المحقق
بهذه العبارة ان التناهي في العظم يعرض الجسم من جهة الانقطاع
والانفصال العارضين له بحسب المادة كما سيأتي واما التناهي
في الانقسام فيمتنع عروضه للاجسام على مذهبهم فكيف يكون
اللاتناهي فيه ماخوذا على انه عدم ملكة عارضا لها
فان قيل الانقسام انفصال فيقتضي المادة وهو المطلوب
قلنا الثابت بالبرهان اللاتناهي في الانقسام وهما وذلك
لا يقتضي مادة في الخارج انتهى ولا يخفى انه على تقدير ان
يكون المراد من التناهي في الانقسام على ما ظنه وان لم يكن
عروضه للاجسام عندهم لكن ما اجاب عن سوال اورده بقوله
قلنا الخ لا يجدي نفعا ضرورة ان القسمة الوهمية كاشفة
عن قبول القسمة الخارجية كما بين في محله وانما قلنا على تقدير
ان يكون حيث ان الظاهر من الصناعة هو التناهي في العظم
لا تناهيه في الانقسام فما اورده السيد عليه لا يرد على الحكما
ويويده انهم جعلوا نفي تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى من مبادي
اثبات الهيولى وكذا من مبادي انقسامه الى ما لا يتناهى من الاجزاء
التي هي اجسام وانهم لم يبحثوا عن جواز تناهيه في هذا الانقسام
وان بحثوا عن تناهيه في الابعاد وجعلوه من مبادي امتناع

الحكما

وبالجملة ان القبول يطلق تارة على ما يقبل الشي فيما اذا كان موجودا ويطلق تارة على ما يطلق عليه بمعنى رفعه وسلبه كما تقال ان الهيولى بمعنى انها تصير متصفة نفسها تقبل العدم طارئة ولعل المراد فالمراد بقبول العدم طريانه وطروه للكم بعروض الانفصال وكون الصورة نظرا على الهيولى هو هذا ومثل كون الاجتماع معها هي وهي بالجملة لها يستلزم ان ... معنى القبول بمعنى ... خ اشتراك اللفظ م

التناهي م

م

انفكاك الصورة عن المادة وبالجملة ان قبول الجسم للقسمة الى ما لا يتناهى
وتناهيه في الامتداد والابعاد يكونان من عوارضه واما تناهيه في
القسمة ولا تناهيه في الابعاد فليسا من عوارضه عند الحكما ثم لا يخفى ان
الحاكم قال ان التناهي واللاتناهي انما يعرضان للجسم من جهة المادة اورد
عليه الشريف المحقق بان اللاتناهي في الانقسام ان اخذ بمعنى عدم التناهي
عما من شانه ذلك فليس من عوارض الجسم لان التناهي في الانقسام يمتنع عروضه
للجسم على مذهبهم فكيف يكون اللاتناهي فيه ماخوذا على انه عدم ملكة
عارضا لها ومن المحققين من قال في الجواب عنه بان الظاهر ان مقصود
الحاكم بيان حال التناهي واللاتناهي في العظم كما يشعر به قوله اما النهاية فظاهرهم
مما سيجي فانه اشار الى برهان تناهي الابعاد وليس فيما سيجي بيان تناهي الجسم في
الانقسام وكانه ترك بيان التناهي في الانقسام واللاتناهي فيه لانه قد علم
مما مر في بيان كون نفي الجزء الذي لا يتجزى من مسائل الطبيعي انتهى ثم ان الفاضل
الشيرازي قال اقول فيه بحث اما اولا فلان كلام السيد المحقق الشريف هو ان
صاحب المحاكمات جعل الدعوى ان التناهي واللاتناهي في الانقسام والصغر
والتناهي واللاتناهي في العظم ما يعرض للجسم بسبب المادة وما جعله
دليلا عليه بقوله اما النهاية فظاهرهم مما سيجي انما يستلزم كون التناهي
واللاتناهي من العظم يعرض الجسم بسبب المادة ولا يدل على ان التناهي
واللاتناهي في الانقسام والصغر كذلك فلا يتم التقريب فقوله مقصود
الحاكم بيان حال التناهي واللاتناهي في العظم عين الاعتراف بمطلوب المعترض
واما ثانيا فلان كلام السائل انما مر من نفي كون التركيب من اجزاء لا يتجزى من
الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي لا يكفي في كون البحث عنهما من مسائل الطبيعي

تناهي الابعاد م

في ان م

بل لابد مع ذلك من بيان كون البحث عنهما من جهة التغير اى من جهة المادة و
هو فى صدد اثبات ذلك معا وكلام المعترض ان ما ذكرت انما يثبت فى ذلك
واحد منهما فقط فقوله لانه قد علم مما مر من بيان كون نفى الجزء الذى لا يتجزى
من مسائل الطبيعى سهو منه انتهى ولا يخفى جواز ان يقال ان غرض المحاكم انه بعد
ما بين ان جهة الحركة والسكون انه يرجع هذا الى التغير والاشتمال على المادة فان
التناهى واللاتناهى انما يعرضان للجسم من جهة المادة وبما حققه ههنا فى بيان
معنى الجهة يلوح حال التناهى واللاتناهى فى الانقسام والصغر حيث ان الاشكال
فى العروض من جهة الحركة والسكون ومن ههنا يفهم عروضه وكونه عارضا له
من جهة المادة واشتماله عليها ظاهر ايضا من دون الحاجة الى ذكر التناهى واللا
تناهى فى العظم ومن ههنا ترى حال ما ذكره بقوله ولا يتم التقريب ثم ان ما وقع
عنه بقوله واما ثانيا الخ انما نشا عن غفلة انه يرجع جهة الحركة والسكون
وعروضها له الى جهة المادة فلا ايراد اصلا فاذا بان انه بمعنى التغير والاشتمال
على المادة مما سبق فلا حاجة الى التصريح به ثم ان ~~عروض اللاتناهى للجسم ههنا المعنى~~
~~محال فكيف يصح ان يكون من الاعراض الذاتية~~ ما ذكره من السهو انما نشا من السهو
سيما انه ذكر سابقا ان عدم التركيب واللاتناهى فى الانقسام فى قوة قبول الانقسام
وهو مما ذكره المحاكم ثم ان كون الانقسام من لوازم التغير والمادة ظاهر فقد
ثم المحقق الشريف اورد السؤال والجواب بهذه العبارة فان قيل الانقسام
الانفصال مقتضى المادة وهو المطلوب قلنا الثابت بالبرهان ان اللاتناهى
فى الانقسام وهما وذلك لا يقتضى مادة فى الخارج ثم اورد على الفاضل
الشيرازى بهذه العبارة اقول وايضا عدم التناهى فى الانقسام ليس من شان
الجسم الطبيعى على مذهبهم وكيف يصح عدم الملكة اى وهذا كما ترى لانه

فيهام

بل يمكن ان يقال ان عروض
اللاتناهى للجسم بهذا المعنى
محال كيف يصح ان يكون
من الاعراض الذاتية له م

على ما نقله انهام

ان يكون عدم تناهيه م

يمن

بعينه ما ذكره الشريف المحقق ولا حيث اورد على نفسه من قبل الشارح
المحقق ان العروض من جهة المادة ثابت لاجل ان الانقسام انفصال وذلك
يقتضى مادة فالانقسام الذى لا يتناهى من لوازم المادة من جهة الانقسام
والانفصال الا من جهة ان اللاتناهى فى الانقسام مطلقا او الوهمى لانه عدم
الملكة وهو من لوازم المادة وهذا ظاهر ثم من المحققين من اورد عليه بقوله
فيه بحث اما اولا فلما ستعرف فى بحث اثبات الهيولى ان الانقسام الوهمى
كاف فى اقتضائها واما ثانيا فلان التناهى فى الانقسام الفعلى والفرضى
والوهمى وهذا الامر الاعم يمكن عروضه للجسم فى ضمن الاول والثالث فعدم ذلك
الاعم يكون عدما عما من شانه فان الاتصاف بالاعم لا يستلزم الاتصاف به فى
ضمن جميع افراده فان قيل فاللاتناهى حينئذ لا يمكن عروضه للجسم لان سلب الاعم
يستلزم سلب جميع افراده ولا شك ان الجسم متصف بالتناهى فى الانقسام
الفعلى ضرورة فيمتنع اتصافه بسلب التناهى فى الانقسام فى ~~الانقسام~~ المطلق
قلنا ليس المراد بسلب التناهى فى الانقسام المطلق سلب التناهى فى جميع
الانقسامات كما لا يراد بالسكون الذى هو قيد لموضوع الطبيعى عدم
الحركة مطلقا بهذا المعنى بل ما هو اعم من سلبها مطلقا او سلبها فى ضمن فرد
ما اذ يبحث فى الطبيعى عن سكون الجسم فى حيزه الطبيعى وهو عدم الحركة الا منه
وكذا عن السكون بين كل حركتين مستقيمتين وهو عدم الحركة الاتية لا عدم
الحركة بالكلية فتامل انتهى ثم انه اورد عليه الفاضل الشيرازى بقوله اقول
اثبات الهيولى بالانقسام الوهمى ما ذكره الشارح واعترض عليه صاحب المحاكمات
على الشارح فما ذكره لا ينفع فى دفع ايراد السيد المحقق عنه لانه معترف بان الانقسام
الوهمى لا يثبت الهيولى فى الخارج وعند هذا يظهر اندفاع البحث الاول واما

اعم من التناهى فى الانقسام

ما يستلزم م

فتطم

مطلقا

بانه انما يتم فيستلزم وجود الهيولى
فى الذهن دون الخارج وكلامه
قدس سره ناظر الى اعتراض صاحب
المحاكمات ولو امكن اثبات الهيولى
بالانقسام الوهمى الواقع اندفع كلام
صاحب المحاكمات على الشارح م

الثاني فجوابه ان المعتبر في العدم والملكة ان يكون العدمي عدما لذلك الوجودي
على ما صرحوا به فاذا اخذ التناهي اعم من الاقسام الثلثة كان عدمه بعدم جميع
وجوه الانقسامات وما نقله في انهم يبحثون عن السكون الاينى في العلم
الطبيعي لا ينافي كون السكون المعتبر في موضوعه سلب الحركة عما من شانه الحركة مطلقا
في الجملة لان قيد الموضوع غير ما يبحث في العلم عنه من الاعراض الذاتية انتهى فتامل
وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال ان المحاكم وان اورد الايراد باستلزام الانقسام
الوهمي وجود الهيولى في الخارج من حيث الانقسام الوهمي لكن مقصوده فيما سياتي
ما يشعر باستلزام امكان الانقسام الوهمي امكان الانفصال الخارجي ومنه يلزم
ثبوت الهيولى فيستلزم الانقسام الوهمي من هذه الجهة لوجود الهيولى في الخارج
الان يقال انه على ما ذكره هذا الفاضل فحينئذ هذا الكلام من المحاكم مبني على ما ذكره
الشارح ويكون حل هذا الايراد سهل عند من هو اهل ثم نقول ان ما ذكره ثانيا قد نشا
عن الغفول عن اصل الكلام حيث ان ذلك المحقق قد بين ان سلب الاعم اما ان يكون سلبا له
مطلقا او سلبا له في ضمن فرده وسلب الاعم يتحقق في هذا الفرد فما ذكره الفاضل الاخير اولى
من ان المعتبر في عدم الملكة ان يكون عدما لها لا يجدي نفعا ولا ينافي ما ذكره ذلك المحقق
كيف والسلب الوجودي الذي هو الاعم قسمان كما ذكره ذلك المحقق ولا يلزم في عدم الملكة
ان يكون عدما للوجودي بطريق خاص اي كونه سلبا للوجودي مطلقا بل لا يتحقق
في ضمن اصلا بل انما يلزم سلب الوجودي ومن الظاهر انه مصداق السلب الوجودي الا
ترى ان الاعم وجوده الا في المشهور ان نفي العام لا يتحقق الا بنفي جميع الخواص فتدبر ثم ان ما ذكره
هذا الفاضل الشيرازي في امر السكون ففيه ان ظاهر ما سبق من المحاكم ان ما هو قيد الموضوع
بظاهره يبحث عنه ولهذا احتيج الى بيان المراد بان موضوع الطبيعي الجسم من حيث استعداده للحركة
والسكون ومن هنا نظر ان السكون الماخوذ في الموضوع وما يبحث عنه واحد فتامل

في الجملة م

فلذا عدل عنه الى اعتبار استعداد
الحركة والسكون وهو جح
الى التغير والاشتمال على المادة م

انفكاك الصورة عن المادة وبالجملة ان قبول الجسم للقسمة لا
~~الى لا يتناهى وتناهيه في الامتداد والابعاد يكونان من عوارضه~~
~~واما تناهيه في القسمة ولا تناهيه في الابعاد فليسا من عوارضه~~
~~عند الحكماء~~ قال المحاكم معولا نعم كذلك الا ان الطبيعي لا ينظر
الا الى جهة المادة لا الى ان تلك الجهة هي جهة الصحة والمرض
او جهة التشكل او غير ذلك بخلاف علم الطب وعلم الهيئة وغيرهما
فانهما تنظر الى الجهة الخاصة انتهى ثم ان الفرق بين علم الطب
وعلم الهيئة في كونهما من جزئيات العلم الطبيعي لا من اجزائه
بان موضوع الاول اخص من موضوعه وموضوع الثاني
نفس موضوع الاول ولكن اخذ باعتبارين مختلفين فصار
باعتبار موضوعا لهذا وباعتبار موضوعا لذاك كالجسم السما
والعالم حيث انه موضوع فيهما فان قلت ان علم الهيئة
لما كان من العلوم التعليمية يكون موضوعه الامور
التعليمية التي هي من المقادير العرضية للاجسام الطبيعية
فكيف شارك الطب في ذلك الحكم قلت انه اشتباه على غير
محصل ضرورة انها علم يعرف فيه حال اجزاء العالم في
اشكالها واوضاع بعضها عند بعض ومقاديرها وابعاد
ما بينها وحال الحركات التي للافلاك والتي للكواكب وتعديد
الكواكب والدوائر التي يتم بها تلك الحركات وهو على خلاف
ما عليه امر الهندسة والحساب حيث يبحث الاول عن احوال
للخطوط واشكال السطوح واشكال المجسمات والنسب الكلية

وقد اورد عليه الفاضل الدواني
بقوله فيبحث لان ذلك يستلزم ان
يكون البحث عن احوال الحيوان والانسان
والنبات بخصوصها خارجا عن العلم
الطبيعي وليس كذلك فان فصل الحيوان
وفصل الانسان وفصل النبات
جميعا اجزاء للعلم انتهى واورد عليه
الفاضل الشيرازي بان محمول العلم
غير محمول المسائل ومحمول المسائل مع
مع مقابله الى ان يكون محمول العلم
ما بين يوجد القدر المشترك بينهما
كما يفهم من كلام هذا المحقق في بعض
تصانيفه فالمراد ان الطبيعي لا ينظر
الا الى جهة المادة اي في محمول العلم
لا في محمول المسائل واحوال النبات
اذا اخذ مع مقابلاتها من احوال
الحيوان والمعادن واحوال غيرها
لا يمكن اثبات هذا القدر المشترك
احتياج الى ملاحظة خصوص المادة
نعم خصوصية المادة ملحوظة في اثبات
خصوصيات تلك الاحوال وليس
الكلام فيها والقول بانه يلزم ان يكون
الطب وشبه ايضا كذلك يدخل في الطبيعي
والاحوال المعارضة لبدن الانسان
مع ما يقابلها من الاحوال العارضة لغيره
من الاجسام الطبيعية لا ينظر فيها الا خصوص
المادة مندفع بان النظر في الطب في بدن
الانسان من حيث انه بدن لا من حيث
انه جسم طبيعي فمن هذه الحيثية خرج عن

٣١

الى المقادير بما هى مقادير والنسب التى لها بما هى ذوات
اشكال واوضاع والثانى عن احوال انواع العدد وخاصية
كل نوع فى نفسه وحال نسب الاعداد بعضها من بعض
وقد اشار الشيخ فى عدة مواضع من الهيات الشفاء الى
ذلك منها بقوله كما ان العلوم الرياضية قد كان يوضع
فيها ما هو يتحدد بالمادة لكن نحو النظر والبحث عنه
كان من جهة معنى غير متحدد بالمادة وكان لا يخرجه
تعلق ما يبحث عنه بالمادة عن ان يكون البحث
رياضيًا ومنها بقوله وان التعليمية موضوعها
اما ما هو كم بالذات اما هو ذو كم وذلك حيث
اشار باول شقى الترديد الى القسمين الاخيرين و
بالشق الاخير الى الاول الذى اراده المحاكم وله
غاية مشاركة مع الطب من حيث اشتمال موضوعيهما
على المادة وان لم يكن شىء منهما باحثا عنه من تلك الجهة
بل انما ينظر الى الجهة الخاصة والحاصل ان العلم السافل
انما يكون جزءًا من العالى اذا كان موضوع العالى ذاتيا
لموضوع السافل وان يكون تخصص موضوع السافل بمنوع
لا بامر عرضى فاذا انتفى القيدان او احدهما لم يكن السافل
جزءًا من العالى مثال الاول العلم الالهى بالنسبة الى علم الاكر المتحركة
لان موضوع الالهى عرضى لها ثم قد انضم اليه الحركة التى هى عرضية
لها لا فصل منوع ومثال الثانى الطبيعى والطب فان موضوع

الطبيعى وان كان ذاتيا لموضوع الطب لكن تخصصه عن
موضوع الطبيعى بحيثية الصحة والمرض وهى عرضية
بالنسبة الى بدن الانسان ومن هٰهنا ذكر الشيخ فى فن
البرهان بعد ما جعل عموم العلم نظرًا الى ما تحته قسمين احدهما
للجزء وثانيهما للجزئى بهذه العبارة ان الاخص اما
ان يكون انما صار اخص بسبب فصول ذاتية ثم طلبت
عوارضه الذاتية من جهة ما صار نوعًا فلا يخص
النظر بشىء منه دون شىء وحال دون حال بل
يتناول جميعًا وذلك مثل المخروطات للهندسة
فيكون العلم بالموضوع الاخص جزءًا من العلم الذى
ينظر فى الموضوع واما ان يكون نظره فى الاخص و
ان كان قد صار اخص بفصل مقوم فليس من جهة
ذلك الفصل المقوم وما يعرض له من جهة نوعه مطلقا
بل من جهة بعض عوارض يتبع ذلك الفصل ولواحقه
مثل نظر الطبيب فى بدن الانسان فان ذلك من جهة
ما يصح ويمرض فقط فهذا يفرز العلم بالاخص من العلم
بالاعم ويجعله علما تحته كما ان الطب ليس جزءًا من العلم
الطبيعى بل علم موضوع تحته واما ان يكون الشىء الذى
صار به اخص ليس يجعله نوعًا بل يفرده صنفا وبعارض فنظر فيه
من جهة ما صار به اخص صنفًا ليبحث اى عوارض ذاتية تلزمه
وهذا ايضًا يفرز العلم عن العلم بالاعم ويجعله علما تحته فقد بان

انتهى ومن هٰهنا يظهر ان احوال الانسان
والحيوان وبدن الانسان يكون اجزاء العلم
الطبيعى ضرورة ان موضوعه متقوم بها و
تخصصها بفصول منوعة لا بامور عرضية
وذلك بخلاف ما جعله موضوع الطب
بالنظر الى العلم الطبيعى كما قال الشيخ منقولا
بما نقلنا عنه بهذه العبارة م

اقسام الموضوعات المختصة التى هى من اجزاء من العلم الذى
يكون موضوعه اعم من موضوعاتها والضابط فى ذلك ان
الموضوعات المبحوث عنها فى العلوم اما ان يكون ممله افراد
الموضوع علم فوقه سواء كان ذلك الموضوع ذاتيا لها او
عرضيا وسواء كان امتيازها بفصول منوعة او لم يكن يكون
هذه العلوم اجزاء لذلك العلم جزئيات له مندرجات
تحته قوله يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة الخ قال المحاكم
لئن اراد به ابعادا ثلثة مطلقة فالتعريف باللام مستدرك
وان اراد به الابعاد المعينة اختل التعريف لكونها من
العرضيات المفارقة وقد اورد عليه الشريف المحقق
بقوله يمكن ان يجاب بان المراد من الابعاد هو الابعاد
الثلثة المتقاطعة على زوايا قوايم ولهذا فسرها بالطول
والعرض والعمق انتهى كلامه ولا يخفى ان الظاهر كون
هذه الامور بحسب التعين بل بعدها وبعد اعتبار
تشكلها ولا يصح تفسير الابعاد المعتبرة فى حقيقة الجسم بها فلذا
قال الشيخ فى طبيعيات الشفاء حيث قال ولما كان المقدار المحدود
من لوازم هذا الجسم الطبيعى وعوارضه اعنى الطول والعرض
والعمق المشار اليها وكان الشكل من لوازم المقدار كان الشكل
ايضا من عوارض الجسم الطبيعى انتهى وبالجملة ان الظاهر ان الطول و
العرض والعمق امتدادات متعينة فى انفسها او بالعرض
والتعين كما يلوح عما ذكره الشيخ فى الشفاء وهو على خلاف ما

فكما علم

عليه امر البعد المقوم للجسم الطبيعى على ما نص عليه الشيخ فى غير موضع
ذلك الكتاب من ذلك ان الجسم انما هو جسم لان من شانه انه
يمكن ان يفرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق متقاطعة على حد
واحد مشتركا تقاطعا على قوايم وهذه الصورة الجسمية
ونظايرها كثيرة لم نطول الكلام بذكرها قال المحاكم ومن
علامة الطبيعى ان يفرض فيه ابعاد ثلثة ونعنى بها الخطوط
المتوهمة لا الامتدادات المحسوسة فى الجسم التى هى الجسم التعليمى
الموجودة وانما لم نعرف الجسم الطبيعى بالابعاد بهذا المعنى
لانها هى الكمية التى تتغير وتتبدل مع بقاء الجسم الطبيعى انتهى
ولا يخفى ان المساحة التعليمية بعينها باقية فى قطعة من الشمعة
بعينها وان تبدلت اوضاعها من الاستدارة والتكعيب و
غيرهما وكان مبنى كلامه على ان الوضع والشكل معتبر فيه
وليس كذلك وان اعتبر فيه التعين المساحى و يظهر ذلك
فى صورة تبدل الاشكال بتبدل الابعاد المتعينة بان ينقص من
طوله ويزيد على عرضه او عمقه ولا يتغير اصل مقداره الجسمى كما فى
الشمعة المدورة اذا كعبت وفى صورة التخلخل والتكاثف يتبدل
المقدار ايضا ولعل هذا قد اشتبه عليه وعلى غيره حيث حكم ان
المقدار الذى طوله ذراع وعرضه نصف ذراع وعمقه شبر يخالف
بالشخص لما يكون طوله شبرا مثلا وعرضه ذراعا وعمقه نصف
ذراع فقد لزم تبدل المقادير قطعا من الاشكال انتهى والذى يؤيد
ما قلناه ما اتفق من الشيخ فى منطق الشفاء حيث قال والمعين المعروض

للتقدير في الابعاد الثلثة تقديرًا محدودًا او غير محدود الذي فهو
من باب الكم والجسم الواحد قد يوجد بحث يعرض له ان يختلف
بحسب الكم ولا يختلف بحسب الصورة فان الشمعة اي شكل تشكلها تم به
ويحفظها عليه هو ان يكون بحث فرض ابعاد ثلثة مطلقة فيها
على الصفة المذكورة ولا يختلف فيها ويختلف مع كل شيء ما
يتحدد ويتعين فيها من الابعاد طولًا وعرضًا وعمقًا بالفعل
او بالقوة اذا اخذ ذلك الشكل فانه اذا اشكلت الشمعة بشكل
كرة كانت معروضة لنسبة ابعاد محدودة هي غير المحدودات
المعينة التي تقبلها اذا كان شكله شكل مكعب وفي ذلك كمية والماء
قد يحفظ جوهرها ويزيد حجما عند التخلخل فيكون قد تبدلت
للجوهرية النوعية فضلا عن الجسمية الجنسية وتغير مقداره الجسمي
ولا يخفى ان ما ذكره اولا بقوله والمعين المفروض الى قوله فهو
من باب الكم يدل بظاهره على ان الجسم التعليمي اي المساحة المعينة
منه باقية في صورة تحددها وعدم تحددها انتقل
مالها من اشكالها واوضاعها وقوله قد يوجد بحث يعرض
له ان يختلف بحسب الكمية ولا يختلف بحسب الصورة اشارة
الى العدم في صورة التخلخل على ما ذكره اخرا بقوله وتغير
مقداره وقوله فان الشمعة تعليل لذلك التقليل
الواقع في قوله قد يوجد وبالجملة ان في صورة الشمعة المختلفة
الاشكال الكمية التعليمية باقية بعينها وان تبدلت اشكالها فيكون
تبدل الكمية حينئذ على سبيل العرض فقد بان من تضاعيف البيان

ان البعد المقوم للجسم الطبيعي غير البعد العرضي اي الامتدادات المحسوسة
لا على ان يكون الشكل بعينه معتبرا فيها ثم ان البعد الجوهري المتمادي في
الجهات الثلث غير هذه الامتدادات المحسوسة ولعل الحاكم عبر عنها
بخطوط ثلثة من ضيق العبارة والمراد هو ما قلناه لكن الكلام معنى في ان
المعتبر في الثاني هو الشكل والوضع بعينه والحاصل ان الامتداد الجوهري
من الفصول المعتبرة في الجسم بحسب جوهر ذاته وهو الامتداد الذي لا
يمسح بكذا وكذا بخلاف الامتداد التعليمي فانه يصح ان يمسح بكذا كذا فلهذا يكون
في مرتبة تعين الجسم الطبيعي التي بحسبها يصح ان يفرض فيه اجزاء مشتركة
حدود مشتركة ومن هنا اندفع ما قاله بعض الاجلة الاعلام كالعلامة
الدواني بعد ورود ايراده على ما ذكره الحاكم بقوله ليس المراد من الابعاد الثلث الى اخر
من ان جعل الابعاد الثلثة في التعريفين بمعنيين بعيد وما تمسك
به من ان التركيب يدل على ان الجسم التعليمي مشتمل بالفعل على الابعاد
الثلثة مدخول بانه يمكن ان يكون المقصود من التركيب ماله الابعاد
الثلثة الفرضية اي ماله تلك الابعاد الثلثة بالذات كما هو المتبادر
من الاطلاق لا سيما في مقابلة قوله ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة
فيكون الحاصل ان قبول الابعاد المفروضة للجسم التعليمي اولا وبالذات
وللطبيعي ثانيا وبالعرض انتهى وهو مندفع بما قررناه لا بما ذكره الفاضل
الشيرازي بقوله فيه بحث اذ المتبادر من قولهم ماله الابعاد الثلثة ما
له الابعاد الموجودة لا الفرضية ولو سلم ان المراد ماله الابعاد اعم من
الموجودة او الفرضية فلا شك ان المتبادر ماله بالفعل تلك الابعاد
فيخرج ما لم يكن له الابعاد الموجودة والمفروضة مطلقا في شيء من الاوقات

انتهى وهذا كما ترى على ما قلنا ضرورة ان من الجايز ان يكون ما وقع عن
ذلك المحقق بقوله كما هو المتبادر من الاطلاق قيدا لقوله بالذات لا
لقوله الابعاد الفرضيه وعلى تقدير ان يكون قيدا له فمراده من التبادر
المتبادر بقرينة المقام حيث انه مقام التعريف للجسم الطبيعي وبالجمله
ان المتبادر بحسب المقام غير المتبادر بحسب ظاهر اللفظ وما
ذكره المحقق بقوله لاسيما اذا قرينه مقاميه ايضا ولكن بحسب المقام
لا التعريف فاذكرنا غير ما ذكره وعلى المقدرين اندفع ما توهم ذلك
الفاضل حيث غفل عما هو المتبادر من التبادر فتدبر واما ما ذكره
بقوله ولو سلم ان المراد الا فيرد عليه ان ظاهر كلام المحاكم يدل على ان
مفهوم هذا التركيب وجود الخطوط بالفعل في الطبيعي حيث انها
موجودة بالفعل في التعليمي وهو سار فيه فيلزم ان لا يكون الخطوط مفروضة
في الطبيعي هف ولعل مراد ذلك المحقق دفع هذا بانه لا نسلم ذلك
الا وجود كون الخطوط بالفعل التي هي الموجودة في التعليمي فيكون فيه بالعرض
لا بالذات ولا يخفى صحة ما اراد وان كلام هذا القائل على تقدير
صحته لا يدفع ما اورده ذلك المحقق على المحاكم ثم لا يخفى ان للجسم التعليمي
اطلاقا آخر وهو الصورة الجسمية المتعينة لا مطلقا ل
المحاكم وانما لم يعرف الجسم الطبيعي بالابعاد اورد عليه الشريف
المحقق بقوله فيه بحث لان ذلك يقتضي ان لا يعرف الطبيعي
بالابعاد المعينة بهذا المعنى لكونها مفارقة لا المطلقة
منها ثم اجاب عنه المحقق الدواني بانه اراد صاحب
المحاكمات من ذلك انه لم يعرف الجسم الطبيعي بانه

بالفعل بوجوده في الطبيعي صح

الجسم صح

الابعاد الثلثه بالفعل بهذا المعنى لانه هو الامتداد الذاهب
في الجهات الثلث وهو الجسم التعليمي وهو غير الجسم
الطبيعي اذ يبقى الثاني مع تبدل الاول ولم يرد انه لا يصح تعريف
الجسم بما له الامتداد الذاهب في الجهات الثلث لئلا يرد عليه
ما اورده انتهى ثم انه اورد عليه الفاضل الشيرازي بقوله انه لو
لو حمل كلام صاحب المحاكمات على هذا المعنى لم يكن له فايده
يعتد بها اذ لا يقول احد بان الجسم الطبيعي يمكن تعريفه بنفس
الابعاد التي هي حقيقة الجسم التعليمي الذي هو عرض اذ
معلوم ان حقيقة العرض لا يحمل على الجوهر ولا حاجة لهذا
المدعى الى وجه ودليل انتهى وهذا كما ترى ضرورة انه لم يظهر بعد
عرضيه الجسم التعليمي حتى لا يكون له فايده يعتد بها الا ترى
انه يعرف الجسم بالامتداد مع انه مركب من الهيولى ايضا ويعذر
في ذلك انه الجسم في اول النظر فتدبر وبالجمله ان مغايرة
الجسم التعليمي ههنا ولا عرضيته معلوم بعد حتى لا يصح تعريفه
به ثم ان ما ذكره بقوله ان حقيقة العرض لا تحمل
على الجوهر مناف لما حققه في حواشيه على التجريد وفاقا
لما عليه المحقق الدواني من اتحاد العرض والعرضي ذاتا
ومن الظاهر انه يصح حمله عليه باعتبار اخذ العرض
لا بشرط شي ثم ان المحاكم ذكر ان الذي يمكن ان نفرض فيه الابعاد
الثلثه اعم من ان يكون جسما طبيعيا او جسما
تعليميا فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص

ثابتة صح

بعينه الشطير... صح

من وجه ومن قواعدهم ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص
من وجه يكون الهيه المركبه منهما اعتباريه
لا حقيقيه فلو كان هذا التعريف حدا يلزم ان
تكون مهيه الجسم الطبيعي اعتباريه وانه محال انتهى
ولا يخفى ان هذا بظاهره ينافى كون القابل مشتركا
لفظا بين المعنيين اللذين هما متباينان لا يحمل
احدهما على الاخر ثم على تقدير ان يكون المراد من القابل
غير ما يمكن ان نفرض فيه الابعاد فنقول ان المراد
به البعد الجوهري حيث ان الكلام في تحديد الجسم
الجسم الطبيعي فيكون المراد من الفرض الواقع
في ذلك التعريف معنى التعيين لا التقدير
او التجويز والا يلزم اما التكرار او صدق التعريف
على المجردات لوجود قيد الامكان مع الفرض
بل نقول ان الابعاد لما كان لها معنيان احدهما
فصل الجسم الطبيعي والثاني من عوارضه القائمه
به فيرجع تعريفه الى انه

الاانه

الا انه جوهر يمكن ان يتعين فيه خطوط ثلثة او جوهر يقبل
الابعاد والامتدادات اى من شانه ان يقبل الجسم الطبيعي على
ما سيشير اليه الشارح في اوايل بحث الهيولى بقوله وكونه
شيا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي اى جوهر شانه قبول ذلك
هذا نظر ان من الفصول ما يكون مجهول الحقيقه فيعلم برسومه
وعوارضه الخاصه به المودية الى جوهر ذاته ومن الاجناس
ايضا كذلك سيما الجوهر على ما نص عليه الشيخ ابو نصر في تعليقاته
حيث قال انا لا نعرف حقيقه الجوهر بل انما نعرف شاهذه
الخاصيه له وهو انه الموجود لا في موضوع وهذا ليس حقيقته
وقال الشيخ في رساله الحدود التي وضعها في بيان الحدود فان
اصدقائي سئلوني ان املي عليهم حدود الاشياء يطالبوني
بتحديدها فاستعفيت من ذلك علما بانه كالامر المتعذر
على البشر سواء كان تحديدا او ترسيما فان المقدم على هذا
بجراءة وثقه لحقيق ان يكون اتى من جهة الجهل بالمواضع
التي منها تفسد الرسوم والحدود فلم يمنعهم ذلك بل
الحوا على مساعدتي اياهم وزادوا على اقتراحا اخر فاذا
تقرر هذا فنقول ان جنسيه الجوهر بما عليه الشيخ وغيره
حيث يعبر عنه بانه مهيه وحقيقه في نفسها بحيث لا
يكون في موضوع لان مناط الجوهرية هو الوجود
الخارجي كما ظنه العلامة الدواني والسيد السند دوان
اختلفا في العرض ذهب الاول الى ان مناطه ايضا ذلك

التعليمي ... الفصل ... الطبيعي وانه ... الاخص ... وبين بينهما لا يكون ... ذي الابعاد الثلثة وبين الجوهر عموم ... بل يكون ذلك فصلا له ... الجسم الطبيعي وانه وان كان عرضا مقابلا للجوهر لكن تعريفه به باعتبار كونه ظلا وكالا له فلا يلزم حمل احد المتباينين على الاخر ولا العموم من وجه ...

اتخاذ الفصل لما كان امرا بسيطا لا يمكن الوصول الى كنه حقيقته وقد عبر عنه بالقابل ... على ما ذكره الشيخ ... من الحاكم الحكم بذلك ... مع ان الفصل هو القابل ... الله

دون الاخير حيث جوز ان يكون مناطه هو الوجود
المطلق بل الحق ان مناطهما نفس جوهر حقيقتهما مع قطع
النظر عن هذا الكون وذلك الكون بل عن الكون المطلق كما
سياتي مفصلاً فاذا علمت جنسية الجوهر وحقيقته وعسر الوصول
الى كنه ذاته وان صح تعريفه بما يودي الى حقيقته فاحكم
بانه لا مجال المنع جنسيته تارة باشتماله على النسبة الى غيره
وتارة على العدم نفسه سيما ان البسيط لا يمكن تحديده لاستحالة
تركبه من الجنس والفصل ثم انى كثر التعجب من الشارح
المحقق حيث اورد على الشارح الفاضل في منعه ذلك
بانه اخذ مكان الجوهر الموجود بالفعل لا في الموضوع وليس
ذلك الا رسما من رسومه وانه قدس سره صنع مثل
تلك الصنيعة في التجريد حيث نفي جوهريته بوجوه ثلثة
ينطبق كل منها على رسمه تدبر فيه ولعل هذا منه قدس سره
من قبيل المنع عن خلق والاتيان بمثله وهو عن مثله
غريب قال المحاكم وتقرير جوابه ثم انما ابطل جنسية
الجوهر بان قال الجوهر هو الموجود لا في موضوع والموجود
لا في موضوع صادق على واجب الوجود ثم ان الشريف
المحقق اورد عليه الايراد حيث قال ان هذا الاستدلال
لو تم لدل على ان المفهوم ايضاً ليس بجنس لانه ايضاً صادق
على الواجب لصدق لازمه المساوى عليه فالصواب ان
يمنع صدق الموجود لا في موضوع على الواجب بناء على مذهب

الشيخ من ان وجوده عين ماهيته هذا كلامه ولا
ان حقيقته لما تدل على زيادة الوجود على ذاته لانه
ماهية في جوهر ذاتها بحيث اذا وجدت كانت لا في موضوع
فلا يصدق عليه تعالى وذلك بخلاف رسمه وهو الموجود
بالفعل لا في الموضوع حيث انه يصدق على الوجود القائم
بذاته على الحقيقة كما بين في موضعه ودخول المعنى المجازي
في فرد لا ينافي ان يصدق عليه حقيقة ما هو حقيقة
اصطلاحية على ان الشيخ نفسه قد صرح بصدق هذا عليه تعالى
دون ذلك في رسالة الحدود بقوله انه يقال الجوهر لذات
كل شئ كالانسان او كالبياض ويقال الجوهر لكل موجود لذاته
لا يحتاج في الوجود الى ذات يقارنها حتى يقوم بالفعل وهذا
معنى قولهم الجوهر قائم بذاته ويقال الجوهر لكل ذات موجودة وجوده
ليس في محل وعليه اصطلاح الفلاسفة والقدماء منذ عهد ارسطاطاليس
في استعمالهم لفظ الجوهر وقد فرقنا بين الموضوع والمحل قبل هنا
فيكون معنى قولهم الموجود لا في موضوع الموجود غير مقارن الوجود
لمحل قائم بنفسه بالفعل مقوم له ولا باس بان يكون في محل لا
يقوم المحل دونه بالفعل فانه وان كان في محل فليس في موضوع
ولكل موجود وان كان كالبياض والحرارة والحركة فهو جوهر بالمعنى
الاول والمبدء الاول جوهر بالمعنى الثاني والرابع والخامس وليس جوهرا
بالمعنى الاول والثالث والصورة جوهر بالمعنى الاول وبالمعنى الخامس
وليس جوهرا بالمعنى الثاني والثالث والرابع انتهى وهو صريح في
ان ...

فيقال جوهر البياض وذاته صح

لما كان هذه الصفة وكان شانه ان يقبل الاضداد يتعاقبها عليه ويقال جوهره

والعلم

والهيولي جوهر بالمعنى الرابع والخامس وليس جوهرا بالمعنى الثاني والثالث

ان الموجود بالفعل الا فی الموضوع یصدق علی الواجب ولم یصدق
علیه ما هذا رسمه قال المحاکم واعلم ان معنی قول جمهور الحکماء ان الجسم
یحتمل الانقسامات غیر متناهیه لیس انه یمکن خروج تلک
الانقسامات الغیر المتناهیه من القوة الی الفعل بل المراد انه
من شانه وفی قوامه ان ینقسم دائما ولا ینتهی انقسامه الی حد
لا یمکن انقسامه انتهی ولا یخفی جواز تقریره علی نمطین لیکون
جوابا عن ایرادین احدهما ان خروج الاقسام الغیر المتناهیه
من القوة الی الفعل لما کان محالا فامکانه مثله لان الممکن ما لا
یلزم من فرض وقوعه محال وحاصل الجواب عنه بان المراد
من اللاتناهی هو اللایقفی لا العددی وکذلک المراد من
امکانه وثانیهما ما قرره المحقق الدوانی من لزوم کون
الجسم غیر متناهی الحجم من حیث کون زیادته تابعة
لزیادة الاجزاء فاذا کانت اجزاؤه المقداریه غیر
متناهیه فاذا خرجت من القوة الی الفعل ثم رکب
الجسم منها فیلزم ان لا یتناهی مقدار حجمه فیلزم الحکماء
مثل ما یلزم النظام والجواب عنه بان المراد من غیر المتناهی
هو اللایقفی ثم ان کونه جوابا عن هذا الایراد مع عدم
تعرض المحاکم لما یرد علی النظام بعید جدا ثم انه اورد
علیه الاشکال حیث قال ان الوهم لعجزه لا یمکنه الحکم بلا
تناهی تلک الاجزاء وتقسیم الجسم الیها واما حکم العقل بذلک
للاحاطة بجملة الامور الغیر المتناهیه فهو ممکن وذلک بان

قال المحاکم وهذا استدلال بالاحتمال علی الجزم اه انت خبیر بان هذا
رد الاستدلال کما یلوح عما ذکره فی حاشیته علی الشرح بعد تحریر هذا
الدلیل بقوله وجوابه انه استدلال بالاحتمال علی الجزم ثم لا یخفی جواز ان
یقال مراد الامام ان جنسیة الجوهر لیس یقینیا فعلی هذا یصح هذا الدلیل
فلهذا ذکر الفاضل الابهری فی لوامع الافکار بعد ذکر خلاصة هذا الدلیل
علی عدم الیقین المشهور ان الجوهر جنس وهو غیر یقینی لان الجوهر
هو الماهیه التی اذا وجدت فی الاعیان کان لها وجود من الغیر وکان لا
فی موضوع والماهیات التی تصدق علیها هذا المعنی جاز ان یکون مختلفة
بتمام ماهیتها فلا یجب اشتراکها فی ماهیة تصدق علیها هذا الوصف فلا
یجب کون الجوهر جنسا انتهی وهو یدل علی المدعی قال المحاکم لانا
نقول اولا هذا اعتراف الخ لا یخفی ان المحقق الدوانی قد اورد الایراد علی
ما اورده المحاکم من الایرادات بما حاصله ان الفصل بالحقیقة یتحد
مع الصورة الجسمیه بالذات لا هذا المفهوم الذی تمیز به وکان لازما
للفصل الحقیقی کما فی کثیر من الفصول فالحقیقة الملزوم فصل لا هذا
اللازم ومرادنا لیس هذا المفهوم اللازم بل هو الملزوم الذی یمیز به قابل
للابعاد اذا اعتبر بشرط لا شیء فهو الصورة ولا یحمل علی الجسم واذا اعتبر لا
بشرط شیء فهو الفصل المحمول علی الجسم انتهی وهذا کما تری حیث ان من
الجایز ان یقال من قبل المحاکم ان مبدأ القابل لا یکون فصلا ولا متحدا
مع الفصل بالذات بل انه بالحقیقة هو المادة قال الشیخ فی المقالة الثانیة
من الهیات الشفاء فی الاجسام اذن شیء موضوع للاتصال ولما یعرض
للاتصال من المقادیر المحدودة انتهی ومراده من الشیء هو الهیولی وقال

وبالجملة انه قد ابطل جنسیة الجوهر بعناسیره الثلثة الاول لان یکون بعدمین ای حدوس کون العدم جزءا المنهی الاول وکون الکل من النسب الاعتباریة واما الثالث فبانه الاستدلال علی الجزم بالاحتمال ... یعلم ان ... رد الاستدلال بالاحتمال لا الاستدلال علی الاحتمال

ايضاً فان الجسم من حيث هو جسم له الصورة الجسمية فهو شيء بالفعل ومن
حيث هو مستعد اى استعداد شئت فهو بالقوة ولا يكون الشيء من حيث
هو بالقوة شيئا هو من حيث هو بالفعل شيئا اخر فيكون القوة للجسم لا من
حيث له الفعل فصورة الجسم التي هي الفعل تقارن شيئا اخر فيكون الجسم
جوهرا مركبا من شيء عنه له القوة ومن شيء عنه له الفعل فالذي له بالفعل
هو صورته والذي عنه القوة هو مادته وهو الهيولى انتهى ثم ما حاصله
في المباحث المشرقية من ان الجسم عبارة عن مجموع الهيولى والصورة
ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد لان حقيقة الهيولى
الجزء الذي يتحقق به الامكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذي
يتحقق به الحصول والوجود فالصورة يستحيل ان يكون قابلا او جزءا من
القابل فان القابل للابعاد الثلثة هو الهيولى غاية ما في الباب ان
قابلية الهيولى للابعاد يتوقف على قابليتها الصور الجسمية ولكنا نقول
فرق بين اعتبار الهيولى بشرط ان يكون فيها جسمية وبين مجموع الهيولى
والجسمية فان الهيولى بشرط ان يكون معها جسمية هي هيولى واما مجموع
الهيولى والجسمية فهو الجسم والقابل للابعاد ليس هو مجموع الهيولى
والجسمية لانه لا مدخل للجسمية في القابلية بل القابل هو الهيولى بشرط
حصول الجسمية فيها واذا كان القابل القريب للابعاد ليس هو الجسم بل
الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها واذا كان القابل القريب للابعاد
ليس هو الجسم بل الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها كان الحد المذكور
ليس متناولا للجسم اصلا بل للهيولى بشرط مخصوص وهو اقتران الجسمية
بها فان زعم زاعم ان الصورة ليست شرطا لكون المادة قابلة للمقادير

بل هي جزء من القابل اى القابل للمقادير هو مجموع المادة مع الصورة كان
مخالفا للاجماع المنعقد بين الحكماء من ان الصورة ليست مبدأ للقبول
والامكان بل هو مبدء للحصول والفعل وايضا فلانه لا يعقل من الهيولى
الا انه جوهر قابل فان جعلنا الصورة كذلك لزم ان لا يتميز الهيولى عن الصورة
وبالجملة ان الصورة ليست قابلة للابعاد والقبول ليس من لوازم الفصل
المتحد مع الصورة ثم ان المحاكم ذكر شقا اخر بقوله او ان القابل هو الجسم
هذا كما ترى وبهذا للتيا والتي ظهر اندفاع ما ذكره قال الشارح او غير
مختلف كالسرير ذكر الفاضل الشيرازي اقول لا يخفى ان المراد بالغير المختلف
ما لا يكون فيه اجسام مختلفة الحقائق حتى يختص بالبسائط كما ان
الاول يختص بالمركبات فيكون التمثيل بالسرير مسامحة اسهى ولا يخفى جواز
ان يكون المراد بالغير المختلف ما لا يكون فيه اجسام مختلفة الحقائق
مثل بدن الانسان او من اجسام متشابهة الصور كالسرير وقد يكون
مفردا مثل الماء الواحد ثم من الظاهر ان السرير اجزاؤه متشابهة الصور
واجزاؤه المادية قطع الخشب كما هو المشهور وتشابه صورها ظاهر
ومن الظاهر ان الهيئة السريرية ليست جسما قال المحاكم اولا يقول
واحد بان الجسم متألف من السطوح والخطوط وهي مقادير والذي ذكره — واعراض ص
الفاضل الشيرازي اقول هذا الكلام مشعر بان تركب الجسم من السطوح
والخطوط الغير المنقسمة بالفعل الى الاجزاء انما يتصور اذا كانت السطوح
والخطوط اعراضا بناء على ان المتصل لذاته انما هو الكم وانت خبير بانه — المتصل ص
يجوز عند العقل تركب الجسم الطبيعي من الخطوط الجوهرية مثلا من غير
تركبها الخطوط من الجواهر الفردة وكون الاتصال بالذات من خواص الكم

لیس بدیهیا ولهذا ذکر فی المشهور الاحتمالات وقالوا انها احتمالات لم یکن لم یذهب الیه احد وکیف یدعی اختصاصه بالکم مع ان من لم یقل بالجسم التعلیمی من الحکماء قال باتصال الجسم لذاته فالصواب ان یقول اذ لا یقول واحد بان الجسم متألف من السطوح والخطوط من غیر ان یتألف من الاجزاء انتهی وهذا کما تری انما نشأ عن الغفلة عما ذکره الحاکم بقوله التفصی عن هذا المقام بان القائلین بترکب الجسم من السطوح هم المتکلمون القائلون بالجواهر الفرده فانهم طایفتان طایفة وهم الاشاعرة قائلون بان المرکب من جوهرین جسم وطایفة اخری یرون ان المرکب من الجواهر الفرده لا یکون جسما الا اذا کان طویلا عریضا عمیقا فترکب الجواهر علی سمت فیکون خطا ثم یترکب الخطوط فیکون سطحا ثم یترکب السطوح فیکون جسما فهذا لیس قولا ثالثا انتهی وهو بظاهره یشعر بان القائلین به قالوا بترکبه من الجواهر الفرده ومقصوده منه ان من القائلین من لم یذهب الی انه یترکب من الخطوط والسطوح المقادیر العرضیه ولا السطوح والخطوط المتصله الجوهریه وهو لم ینف الاحتمال الذی ذکره بل الظاهر من کلامه انه لم یذهب الیه احد من الاصحاب وبما ذکره فی الصوا[ب] نظهر ما ذکره ههنا فتدبر قال الحاکم واعلم ان معنی قول جمهور الحکماء ذکر المحقق الدوانی انه غیر ظاهر فی الانقسام العقلی اذ للعقل ان یفرض جمیع انصاف الغیر المتناهیه ای النصف ونصف النصف وهکذا الی غیر النهایه وان لکل جزء من اجزائه الغیر المتناهیه اجزاء مترتبة الی غیر النهایه فقد فرض جمیع اجزاء الغیر المتناهیه دفعة وذلک ظاهر فان الفرض العقلی یتناول الامور الغیر المتناهیه ولیس مثل الوهم العاجز لکونها

قو

٣٠

قوه جسمانیه لا تدرک الکلیات ولا یقدر علی استحضار الصور ولعل الباعث علی هذا التفسیر دفع ما یتراای وروده علی مذهب الحکماء وذلک موقوف علی تمهید مقدمه هی انه لا فرق بین الجزء التحلیلی والجزء الترکیبی فی مقدار ما یرکب منه او ینحل الیه والتحلیل لا یکون الا باجزاء لو فرض وجودها کان الحاصل من اجتماعها ذلک المقدار بلا زیاده ونقصان کما فی الترکیب وبعد تحقیق هذا یقول ابطال مذهب النظام بانه یلزم من لا تناهی الاجزاء الترکیبیه لا تناهی مقدار الجسم ولیس الفرق بین التحلیل والترکیب فی هذا فیلزم علی الحکماء ما الزموه علی النظام فاجاب عنه بما ذکره من معنی قولهم ولا یخفی توجه ما اوردناه علیه فانا اذا فرضنا له انصافا مترتبة الی غیر النهایه فقد قسمناه بالقسمة الفرضیه الی اقسام غیر متناهیه ثم ان الفاضل الشیرازی اورد علیه بقوله اقول فیه نظر لان القسمة العقلیه کالقسمة الوهمیه موقوفة علی ملاحظة العقل وتصوره کل واحد من الاقسام والمقسم بصور متغایرة متمایزة الا ان فی القسمة الوهمیه لا بد من تصوره للمقسم والاقسام بصور جزئیه متمایزة وفی القسمة العقلیه یکفی تصورها بصور کلیه وکیف یتصور التقسیم من العقل قسمین مثلا من غیر ان یتمیز المقسم والاقسام عنده ویتصور تصور تفصیلیه مع ان التقسیم لیس الا التحلیل والتفصیل وکون القسمة العقلیه یکفی فیها تصور العقل الاقسام بصورة واحدة کلیه لکن علی وجه یتمایز عن صورة الاخر ویؤید ما قلناه ما قالوا ان القسمة الفرضیه فرض شیء دون شیء اذا تمهد هذا فیقول التقسیمات الغیر المتناهیه من العقل یتوقف علی ملاحظة الامور الغیر المتناهیه من المقسم والاقسام بصور

تفصيليه متمايزه ولا يمكن ذلك دفعه ولا في زمان متناه وذلك بين
لا سترة به انتهى وهذا كما ترى فلا بد من الجايز ان يكون المراد مما ذكره المحقق
الدواني في الجواب عن الايراد الذي اورده على الحكما من القسمة الفرضيه
القسمة العقليه الاجماليه وهذا التقسيم لا يستلزم تصور كل واحد من
الاقسام بصورة متمايزه بل فرض الاجزاء الى لا نهايه من دون امتياز كل منها
عن الاخر كاف في هذا التقسيم وان لم يكن كافيا في التقسيم العقلي التفصيلي
وبالجمله ان المعتبر في التحليل التفصيلي والتقسيم امتياز كل من اقسامه
بعضها عن بعض وذلك بخلاف ما عليه الامر في الاجمالي في الصورتين و
يؤيد ما ذكرنا سابقا في بيان القسمة الوهميه والفرضيه من كلام الشارح والمحاكم
ايضا ثم يمكن ان يقال في الجواب عما اورده على الحكما بان الموجود من
الجسم ذات واحده لا ذوات متعدده وطريان القسمه والانفصال مطلقا
ليس عبارة عن طريان تعدد ذوات الاقسام والاجزا واما حكم العقل
بان لاجزاء الجسم اجزاء مترتبه الى لا نهايه بحسب التحليل فانما يصح ذلك في
اللاتناهي اللايقفي على معنى ان كل مرتبه تقع بحسب تحليله يكون متناهيه
وان لم يكن مرتبة تناهيها متعينه فلهذا لا يصل الى مرتبه لا يكون فوقها
مرتبة ما والى ما اشار الشارح الفاضل في المباحث المشرقيه حيث ذكر هذه الشبهه
بقوله ان الحكما اتفقوا على ان الانقسامات الغير المتناهيه ممتنعه
وما كان ممتنعا استحال حصوله للغير فلان يستحيل ان يكون الجسم
قابلا لانقسامات غير متناهيه فهو لان لا يقبل الا انقسامات
متناهيه ثم اجاب عنها بانا قد بينا ان قولنا الجسم قابل لتقسيمات لا نهايه
لها لا نعني انه قابل لها بمجموعها بل نعني به انه لا ينتهي الى حد الا ويقبل ذلك

تقسيما

تقسيما اخر وذلك لا ينافي قولنا انه يستحيل حصول التقسيمات الغير
المتناهيه انتهى ثم ان المحقق الدواني قال وعندي ان وجه التفصي عن ذلك
امر اخر هو ان النظام لما التزم وجود تلك الاجزاء بالفعل لزمه كون
تلك الاجزاء متساويه في افادة الحجم وكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء
الى الاجزاء فلزمه اللاتناهي واما الحكما فيقولون بانقسامه بحسب الفرض
الى اجزاء غير متناهيه متناقصه كالنصف ونصف النصف وهكذا
والحاصل من جميع تلك الاجزاء هو ذلك المقدار بعينه لانها اجزاء
متناقصه ولا يقولون بانقسامه الى اجزاء غير متناهيه متساويه فضلا عن
المتزائده والحاصل ان لا تناهي اقسام الجسم عندهم من جهة التناقص
وحاصل جميع تلك الاقسام المتناقصه ذلك الجسم ولو فرضنا خروج
جميع تلك الاقسام الى الفعل مع استحالته لم يحصل من جمعها الا ذلك و
عند النظام ان تلك الاجزاء متساويه في افادة المقدار فلزمه ما لزمه
ومن هيهنا علم ان كل ما يفرض من اجزاء الجسم ولو بلغ في الصغر حدا فلا يمكن
ان يفرض في الجسم من امثاله الا قدر متناه وبذلك يظهر اندفاع هذه
الشبهه اورد عليه الفاضل الشيرازي بقوله اقول القول بان المقادير
المتناقصة الغير المتناهيه مقدار جميعها ليس غير متناه مما ذكره
الامام في شرح الاشارات لكن الانصاف انه ظاهر الفساد وقد ذكر
سيد المحققين في حاشية التجريد ان الجسم وان كان قابلا للقسمة الى غير
النهايه لكن يمتنع ان يخرج الاقسام الغير المتناهيه الى الفعل والا لزم ان
يكون مقداره غير متناه قيل عليه ايضا وكيف يتصور ان يكون المقادير
المتزايده الغير المتناهيه مقدار جميعها غير متناه والمتناقصه لا يكون

مقدار جميعها غير متناه مع انّ المتناقصة لا يكون اذا اعتبرت من الجانب
الاخر يكون متزايدة لا محالة اقول هذا غير متوجه عليه لان الاعتبار من
الجانب الاخر انما يتصور على تقدير تناهيه من هذا الجانب والمفروض انه
غير متناه فيه انتهى وهذا كما ترى فلان ما ذكره اولا بقوله اقول الى اخر
كلام المحاكم في فصل ما ذكره الامام في فصل تناهي الابعاد وذلك حيث قال
المحاكم فيه نظر لان الخط وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية يكن خروج جميع
الاقسام الى الفعل محال ولو فرض خروج جميع الاقسام الى الفعل كان البعد
المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه في الطول ضرورة
ان المقادير تزداد بحسب ازدياد الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية
يكون البعد غير متناه انتهى وهو يدل على المدعى ثم ان ما ذكره بقوله
على انه فاسد او رد صاحبه على المحقق الدواني هذا الايراد وبعده قال الا ان
ما ذهب اليه من ان المقادير المتناقصة الغير المتناهية مقدار جميعها
متناه ظاهر الفساد ضرورة ان المقادير الغير المتناهية بالعدد سواء
كانت متزايدة او متناقصة مقدار جميعها غير متناه قال الحاكم
ذكر الاجزاء المحكاما اربعة حيث ان قوله كل جسم حكم الجسم لا يتعلق
بالاجزاء ولا الاقسام او ردها الخ بقرينة سقوط الواو في قوله يتألف الخلاف
بقية الاقسام قال الشارح في وسط الخ الوسط بالسكون ظرف
الوسط بالحركة يقال جلست في وسط القوم وكنت في وسطهم قال الحاكم
فهذا الظن اما من قبل الشيخ الخ اورد عليه الفاضل الدواني بقوله اقول فيه
نظر لان الظن اذا استند الى احد كان معناه ان ذلك الاعتقاد راجح عنده
لا عند المتكلم فيندفع هذا ان المحذوران ويتم انه عندهم مجزوم به لا راجح

ويندفع بما ذكره الشارح انتهى وهذا كما ترى حيث ان الايراد احد المحذورين
اللذين احدهما المحذوران فلا يندفع الا بدفع الاخير وهو يندفع بما ذكره
وكذلك يندفع بما قيل ان المراد بالظن الاعتقاد الراجح بل المرجوح كما
يشعر به ما في الكلام الالهي واسند الى الخصم مع جزمه به اشعارا بانه لا يصح
انتسابه الى احد بطريق الجزم ثم الفاضل الشيرازي نسب الى نفسه ما اورده
الفاضل الدواني وهذا كما ترى وبالجملة انه ذكر المحقق الدواني فيما وقع عن
الشارح بقوله وجوابه ان الظن يطلق على ما يقابل اليقين بحسب العادة
اقول بل الظن من الاضداد يطلق على الراجح والمرجوح وعلى الثاني حمل قوله
تعالى وان نظن الا ظنا وان الظن لا يغني من الحق شيئا وهو مناسب هٰهنا
والظن بهذا المعنى يرادف الوهم فكما يطلق على الراي الباطل وان كان
مجزوما به عند صاحبه اما باعتبار ان من شانه ان لا يخطر للعاقل الا على
الوجه المرجوحية او غيره من الاعتبارات اللائقة يطلق الظن عليه
الحاكم الثاني ان تلك الاجزاء يتألف قال الفاضل الشيرازي اشارة الى
جنس الاجزاء لا الى الاجزاء التي هي اجزاء الاجسام حتى يصير في قوة حمل الشيء
على نفسه ويكون غير مفيد انتهى وهذا كما ترى لان ما عليه اسم اسماء الاشارة
غير هذا بل من الجائز ان يكون اشارة باسم الاشارة الى الاجزاء التي هي غير اجسام
كما تقدم فيكون اشارة اليها لا من حيث تألف الاجسام منها بل من حيث
انها غير اجسام وغايرها لم يلزم ظهور اللزوم كما نص عليه الحاكم بقوله وذلك
ظاهر اللزوم وفي قوله حتى يصير في قوة المناقشة اخرى قال الشارح اورد
الاول منها تقرير المذهبهم اورد عليه المحقق الدواني بقوله اقول تقرير مذهبهم
لا يتم الا بالحكم الثالث لان الحكم الاول والثاني ليسا وافيين بذلك اذ لا يعلم

من انقسام الجسم الى اجزاء غير اجسام مع تألف الجسم من تلك الاجزاء
كون تلك الاجزاء غير متجزية لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا انتهى وهذا
كما ترى انه يلزم من تألف الجسم من اجزاء لا تنقسم اصلا ان لا ينقسم الجسم
ايضا والقول بالخطوط الجوهرية والسطوح الجوهرية مدفوع بان
مبادي الاجسام والاجزاء بالحقيقة في هذه المرتبة ايضا جواهر فردة
وما هي اجزاء حقيقية لا تقبل الانقسام اصلا والكلام في مثل هذه
الاجزاء ما نحن فيه هنا وبالجملة على القول بتركب الجسم من اجزاء لا تتجزى يلزم
عدم انقسامه ولم يذهب احد الى الخط الجوهري والسطح الجوهري
المتصلين حتى يلزم جواز تركب الجسم منهما قال المحاكم فبين كلاميه منافاة
ذكر الفاضل الشيرازي لو اريد بوجود القسمة اسبابها فيمكن ان يقال اراد
بالاسباب هنا الاسباب الحقيقية واراد ثم ما يتناول الباعث
فلا منافاة انتهى فهذا كما ترى اذا اريد بالاسباب ما يتناول الباعث
فكيف يصح فيما سيأتي من الشارح ان يقابل ما وقع عنه بقوله ما يختلف
العرضين بقوله بالوهم وان كان المراد بالسبب اختلاف العرضين
الباعث في الوهم مطلق السبب هو تكلف ومع ذلك لا يندفع به
ما وقع عن المحاكم حيث بنا كلامه على الظاهر كما يشعر به قوله وهو ليس
قال المحاكم فتم بلفظ قد على ذلك ذكر الفاضل الشيرازي او المحقق
هذا الوجه فهم ان الجسم الذي لا يقبل الانفكاك والتشكل قد ينقسم
بالوهم وقد ينقسم بغيره من القطع والكسر وهذا باطل انتهى وهذا كما ترى
حيث من الجائز ان يكون فايدة قد التقليليه يظهر في القطع والكسر بانه
قد ينقسم في الكسر وقد ينقسم في القطع لا انه قد ينقسم في الوهم كما يشعر

ما وقع عن المحاكم بقوله وفايدة دخول قد في قوله وقد ينقسم وبالجملة
ان فايدته تظهر في القسمين لا في الاقسام كلها وايضا على ما في بعض
النسخ من مغايرة القسمة الوهمية للفرضية يصح ان يقال ان هذه الاجسام
التي لا تقبل الانفكاك والتشكل قد ينقسم بالوهم والفرض وقد لا ينقسم بالوهم
والفرض اي بمجموعها بل انما ينقسم باحدهما اي الفرض فقط ضرورة ان القسمة
الوهمية قد يقف لعجز الوهم دون العقلية لعدم عجز العقل في قسمته لعدم
توقفها على شيء ثم ان الفلك وان لم يقبل الانفكاك لكن يقبل التشكل فاظهر
ان النفي في قوله لا تقبل الانفكاك للمجموع من حيث هو مجموع فلا ينافي قبوله
للتشكل قال الشارح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في
موضع من الكتاب قال المحقق الدواني هذا صريح في ان المراد بالوهمية هنا
الفرضية ولا فرق بينهما في هذا الموضع ايضا وتوهم صاحب المحاكمات
ان الشيخ فرق بينهما في هذا الموضع ونسبه الى تصريح الشارح بناء على ما
ذكره من فايدة ايراد لفظ الفرض وانت خبير بانه ينافي صريح عبارته
وان حاصل الفايدة انه لو لم يرد الفرض لكان الوهم محمولا على ظاهره والقسمة
الوهمية بهذا المعنى واقفة فاردفه بالفرض عطفا على سبيل التفسير تبيينا
للمقصود ودفعا للوهم فتأمل انتهى وهذا كما ترى غفلة من الجائز ان يقال
ان مراد المحاكم دفع ما يتوهم من المنافاة بين ما ذكره الشارح هنا وبين
ما وقع عن الشيخ فيما سيأتي وحاصل الدفع ان الشيخ لم يفرق ثمة بل
مراده بالوهمية الفرضية ومراد الشارح بوقوف القسمة في الوهم في الوهمية
المقابلة للفرضية وان الشيخ لما لم يفرق بينهما هنالك بل اراد منها الفرضية
فيصح الحكم بعدم الوقوف وانما الفرق بينهما فيما وقع عن الشارح هنا كما صرح

وايضا ان ماذكره اولا بقوله هذا صريح الخ ليس كذلك وبالجملة انه ليس
صريحا فى ان المراد من الوهميه الفرضيه على سبيل القطع ولا يكون مراده
التفرقة اصلا ولهذا جوز النسخة الدالة على التفرقة بحيث تجويز امرجوحا ثم ان
مراد الشارح بقوله لم يفرق فى موضع من الكتاب غير هذا الموضع كما لا
يخفى على العارف باساليب الكلام مع قطع النظر عن حديث ظهور المراد
وايضا من الجايز توجيه كلام المحاكم بان غرضه ان الفرق فى هذا الموضع بناء
على النسخة المرجوحة كما صرح الشارح بالفرق بين الوهميه والفرضيه والتصريح
بالفرق وظاهره ان الشارح صرح بان الفرق فى هذا الموضع فليتدبر ثم ان
الفاضل الشيرازى تصدى لتصحيح كلام المحاكم بوجه آخر وهو ان مراده ان
الفرق بينهما فى هذا الموضع بناء على النسخة المرجوحة على ما اشار اليه الشارح
بترجيح النسخة التى لم يذكر فيها كلمة الا بين الوهم والفرض على غيرها بان الخواجه لا
لم يفرق بينهما فى هذا الكتاب انتهى وهذا كما ترى انه توجيه بعيد بعد ما سمعت
توجيهنا فتدبر قال المحاكم لان قسمة الشئ متوقف على ادراكه بالضرورة الخ
لا يخفى جواز ان يقال مراد الشارح ان استحضار ما يقسم فى هذه المرتبة
غير واقع فى الواقع ويحقق ذلك بان ما يستحضر ليس مما يقسم وبانه لم يكن
الاستحضار نفسه ولا حاجة الى حمل الكلام ح على اعتبار القسمة وهذا ما
ذكرنا اولى لفظا مما ذكره المحاكم ثم ان المحقق الدوانى قال يمكن ان يحمل قوله ما
تقسم فيما وقع من المحاكم بقوله لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه مسامحة
على ما يريد ان يقسم كما فى قوله تعالى فاذا قرات القران فاستعذ بالله وقوله
تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم انتهى وقد اورد عليه الفاضل
الشيرازى بقوله اقول يرد عليه ما اورد على قول الشارح ما يقسمه اذ كما ان قسمة

وفرضه كلا فضله الفاضل
الشيرازى به
من التوجيه حيث نسب الشارح
عدم الاستحضار الى المقسم وهو
نسبه الى الاقسام فى توجيه
كلامه

الشئ يقتضى ان يدركه القاسم كذلك ارادة قسمة الشئ يقتضى ادراكه ما يريد
قسمته انتهى وهذا كما ترى حيث ان من الجايز ان تتعلق الارادة الاجمالية من
الوهم بتقسيم بعض الاجزاء ولا يلزم من ذلك ان يستحضر اى بلفت اليه بخصوصه
كما اذا تعلقت الارادة الاجمالية بقطع المسافة حيث انها لا تستلزم استحضار
اجزائها وذلك بخلاف ما نحن عليه امر تعلق القسمة لانه يلزم استحضار ما
يقسم اليه ثم انه لا يلزم على التقدير الاول ان يدرك الوهم امرا كليا بل امرا
اجماليا كما فى ابصار العسكر دفعة واحدة وكذلك تخيله وكذلك الامر فيما
اذا كان المدرك هو العقل بتوسط آلة الوهم وان كان الفرق بين القسمة الوهميه
والفرضيه بان القسمة من الوهم لم يقع الا بان يلاحظ المقسم بخصوصه بل
الاقسام وذلك بخلاف ما عليه الامر فى القسمة الفرضيه ولهذا نقف القسمة
الوهميه دون الفرضيه كما اشار اليه المحاكم والشارح قال المحاكم لكن
انا لا نسلم ان الوهم لا يقدر على ادراكات غير متناهيه لا ذكر المحقق الدوانى
اقول يمكن ان يستدل عليه بان الوهم حادث فدركاته متناهيه من جهة
المبدء وهو ظاهر وكذا من جهة المنتهى اما للبرهان الدال على ضرورة
انحلال التركيب بالموت واما لان الوهم لا يدرك الامور الغير المتناهيه على
الوجه الكلى فيحتاج فى ادراكها الى الصور جزئيه متعاقبة غير متناهيه و
استحالة حصول تلك الادراكات الغير المتناهيه دفعة واحدة لجريان
التطبيق فيها والادراكات المتعاقبة الغير المتناهيه تستدعى زمانا
غير متناه فحصول تلك الادراكات الغير المتناهيه يستدعى انقضاء
ما لا نهاية له من الزمان المستقبل وهو محال انتهى وهذا كما ترى ان
كلى
بناء حاصل الوجهين على ان الوهم لا يدرك الامور الغير المتناهيه على وجه

ويكون العقل يدرك هكذا وانت خبير بان التفرقة بينهما في ذلك اي اما علم ادراك الامور الغير المتناهية على التفصيل فمشترك بينهما والعقل وان لم ينعدم بانحلال التركيب العنصري وانعدام هيكل الهيولى ولا يكون من جهة المبدء لم يدرك الامور الغير المتناهية بما لم من الحدوث كما هو التحقيق وذلك على ما عليه المتاخرون واما من جهة المنتهى فلانه يستدعي زمانا لا نهاية له وليس كذلك وهذا كما ترى مشترك بين الادراك العقلي والوهمي كما لا يخفى على ان الحاكم اشار اليه بعد ما ذكر من السوال وذلك حيث قال ويمكن ان يعني بالكليات القضايا الكلية الى قوله وح يندفع السوال فليتدبر فيه قال الحاكم وايضا ان اريد بعدم قوة الوهم اه قال المحقق الدواني اقول الوهم لكونه غير قادر على ادراك الكلي لا يدرك الامور الغير المتناهية لا على الوجه الكلي ولا على الوجه الجزئي لما مر انفا بخلاف العقل فانه يدرك الامور الغير المتناهية بالفعل او نقول المراد عدم قوة الوهم على ادراك ادراك او قسمة قسمة لا الى حد للبرهان الدال على ضرورة الانحلال كما بعد انتهى وهذا كما ترى ماخوذ مما ذكره الحاكم على ما ذكرنا ثم ان في الوجه الثاني بحوث ان يقال ان ظاهر ما وقع عن الشارح يدل على ان الوهم موجود وتقف قسمته كما يشعر به قوله ان الوهم ربما نقف الا انه اه ثم الفاضل الشيرازي قال اقول في الوجهين نظر اما في الوجه الاول فلان ادراك العقل للامور الغير المتناهية بصورة واحدة وقد عرفت انه لا يقتضي فعلية القسمة الفرضية من العقل بل لا بد فيها من كون المقسم والاقسام متمايزة عند العقل بصور متعددة على ما عرفت مفصلا على ان الكلام في ان قسمة العقل لا يقف وقسمة الوهم تقف وهذا انما يظهر فيما اذا كانت التقسيمات متعاقبة لا انها وقعت

على الوجه الكلي بصورة واحدة فنقول المراد عدم قوة الوهم على ادراك الامور الغير المتناهية صح

دفعه واما في الوجه الثاني فلان النفس وان كانت باقية بعد خراب البدن لكن القوة المفكرة التي يكون التحليل والتفصيل بها تابعة للبدن في الخراب والفساد فح يقف قسمة العقل ايضا انتهى وهذا كما ترى كلا الوجهين غير وجيه اما الاول فلان القسمة العقلية لا تستوجب التميز كيف والحاكم معترض على ذلك وما ذكره في العلاوة لا نظهر وجهه وما وقع عن الشارح بقوله والفرض العقلي لا يقف يشعر بذلك وما ذكره في الوجه الثاني ترى ما له لان القوة المفكرة تدرك الامور الجزئية وانه قد اعترف ايضا بان في القسمة العقلية الفعلية لا يلزم امتيازها بصور جزئية بل يكفي فيه الامتياز بصور متعددة كلية كما تقدم عنه بقوله ومعنى كون القسمة العقلية يكفي فيه تصور العقل الاقسام على الوجه الكلي ليس معناه ان العقل يتصور جميع الاقسام بصورة واحدة كلية حتى لا يتميز الاقسام في نظره بل معناه انه يكفي للعقل تصور كل واحد من الاقسام بصورة كلية لكن على وجه يتمايز عن صورة الاخر انتهى وهو يدل على ان الاجزاء التحليلية لا يلزم ان يكون بصور متعددة جزئية فلا احتياج له الى القوة المفكرة التي تدرك الامور الجزئية ثم ان في المقام ان التحليل والتفصيل وان لم يكن بالقوة المفكرة المدركة للجزئي لكن من ظاهر كلام الحكما نظهر ان التعقل الصرف هو التعقل البسيط الاجمالي الذي لا كثرة فيه وان العقل المستفاد من المبادي العالية واما التفصيل للنفس من حيث انها نفس بمعونة القوى البدنية وان ظاهر كلام ذلك الفاضل يدل على ان القسمة لا يقع من العقل بعد خراب البدن وفساده فتدبر قال الحاكم السادس ان ادراك العقل الكليات اه قال المحقق الدواني اقول ادراك الكليات يستلزم ادراكها بالجزئيات الصغيرة

والكبير على الوجه الكلي فان نسبة الكلي الى افراده الصغير والكبير على
السوا. انتهى هذا على تقدير ان يكون ادراكه على وجه تسرى الحكم منه
اليها وذلك على ان يكون عنوانا لها وموضوعا للقضيه الكليه وذلك
بخلاف ما عليه امره اذا كان موضوع القضيه الطبيعيه فان الحكم عليه
لا يسرى منه الى شي من افراده كما حققه في حواشيه التجريديه وما ذكره
بقوله فان نسبه الكلي الخ لا يدل على ان ادراك الكلي مطلقا يستلزم ادراك
الجزئيات وبالجمله ان الفرق بين العلم بالشي بالوجه وبين العلم بوجه الشي ليس الا
في ان المعلوم في الاول وجه ذلك الشي بالذات وان كان الفرق بينهما باعتبار
سراية الحكم عليه الى افراده وعدم سرايته فهذا ليس بما اجاب عنه المحاكم
اولى مما سلكه ذلك المحقق حتى يصح الحكم بعدم وقوف القسمه العقليه قال
المحاكم اراد ان يتدرج بعد الالزام الى سلوك طريق البرهان ذكر الفاضل
الشيرازي اقول ما يثبت بالبرهان هو ان حجب الوسط للطرفين عن الملاقاه
مستلزم للملاقاه لا بالاسر وهو ملزوم للانقسام لكن ذلك لا يكفي في اثبات
المطلوب وهو نفي تركب الجسم من الاجزاء التي لا تنقسم اصلا ما لم يثبت كون
مذهبهم وهو القول بتركب الجسم من الاجزاء الغير المنقسمه اصلا مستلزما
لحجب الوسط الطرفين عن التماس فظهر ان الحكم الرابع ايضا لازم لمذهبهم
على ما مر وظهر من حمل المطلوب هو انقسام الجزء ان الحكم الثالث لتتميم
تقرير مذهبهم على ما اشرنا اليه فتذكر انتهى وهذا كما ترى انه من الجائز ان يقال
انه يفهم من البرهان ان وقوع الاجزاء في الجسم ليس الا بوقوع التلاقي بينها الا
بالاسر وعدم تلاقيها راسا وتلاقيها بالتداخل باطل ان في صورة تالف الجسم
الذي له حجم وهو مستنبط من البرهان من دون اخذ حجب الوسط واستلزامه

قال الشارح ذكر للاجزاء احكاما
اربعة ... ان ... الجسم
لا يتعلق ... الاحكام ...
... الوسط ...
... الاقسام ...
في ... الوسط ...
طرف ... الوسط ...
وسط ...

للانقسام وكونه لازما لمذهبهم وبالجمله ان اصل الدليل لا يتوقف على اخذ
الوسط كذلك حتى يجب كونه لازما لمذهبهم لبيان انه واقع ومن هنا لا يلزم ان يتوقف
البرهان عليه بل مبنى الدليل على ان التاليف من الاجزاء يستلزم ملاقاة الاجزاء
لا بالاسر من دون اخذ حجب الوسط في البين ويتم الكلام بدونه ايضا كما يشعر به
ما وقع عن الشارح المحقق سيما في اخر الدليل حيث قوله وتلخيص هذا الكلام
ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثه اشياء ولا يلزم من جعل
المطلوب هو انقسام الجزء ان يكون الحكم الثالث لتتميم تقرير مذهبهم
ويمكن ان يكون عدم الانقسام يلزم مذهبهم ثم ان من لزوم الانقسام
يظهر بطلان لازم مذهبهم ومنه يظهر بطلان مذهبهم
لكن المناقشه بان المطلوب بطلان مذهبهم لا بطلانه بطلان
لازمه لا حاصل لها حيث انه لم يقيد المطلوب بالاصل والوجه
في عدم بيان هذا التقرير وتتميمه ان ما وقع عن الشيخ يدل عليه
كما يشعر به ما وقع عنه في الفصل من الحكمين الاولين بقوله
وزعموا ان الاجزاء الخ ثم ان ما ذكره هذا الفاضل فهو مما قد اشار
اليه المحقق الدواني فيما تقدم بقوله تقرير مذهبهم لا يتم الا
بالحكم الثالث الا على ارظاهر كلامه يفهم ان الحكم الثالث لو كان
يكون لاصل التقرير لا للتتميم قال المحاكم وفي دليل النقض ابطال لما
ذكره الفاضل الشيرازي اقول هذا انما يتم لو كان في دليل النقض ما
ان الملاقاة بالاسر يستلزم عدم تالف الاجسام وليس هذا منظورا
في دليل النقض بل المدار فيه على تسليم الخصم ان الملاقاه بالاسر غير واقع
وبذلك تم الحجه على الخصم بعد الرجوع الى اثبات القسم الثالث وابطال

الملاقاة بالاسر لا يستلزم عدم التألف يمكن ان يقال هنا ليس خلاصه دليل النقض اى للدليل الذى اشار الشارح اليه بقوله المناقضة قد تمت الا ان الوسط اذا كان حاجبا للطرفين فيكونا ما غير ملاقيين لهما او ملاقيا لهما بالاسر والاول مما لم يذهب اليه الخصم فيلزم عليه الاخر وهو يستلزم انقسام الوسط انتهى وهذا كما ترى ان ما يتراءى مما وقع عن الشارح ان الملاقاة بالاسر يستلزم عدم تألف الاجسام فى النقض وذلك حيث قال الشارح هذا ابتداء شروعه فى النقض وانما اخذه من الحكم الرابع وقال ثم رجع بعد ذلك وذكر فى هذا الكلام ان التالف اى الملاقاة بالاسر مناقض للحكم الثانى اى التالف ثم ان ذلك الفاضل ذكر بعد ما نقلنا عنه بهذه العبارة ثم رجع الى ابطال الراى فى نفس الامر مع قطع النظر عن الالزام ولا يخفى ان هذا مما لا يتوهم احد ممن نظر فى الشرح والعجب ان هذا القائل ذكر بعد ما نقلنا عنه وعندى ان ليس للشارح خبر عما ذكره الحاكم انتهى ولا يخفى ان ما يتوهم القائل مما وقع عن الشارح فى اثناء هذا الكلام بقوله والشيخ لم يذكر القسم الاول والثانى اولا الى قوله ثم رجع لان ظاهره يدل على ان عدم ذكرهما لعدم ذهاب الخصم اليهما ومن الظاهر انهما لا يناقضان حكما من الاحكام وظاهر ما تقدم وما تاخر عنه يدل على بطلان هذا الوهم ثم ان مراده من هذا الكلام على ما تقتضيه سياق المرام هو ان الشيخ لم يذكر القسم الاول والثانى لانه بين مناقضتهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذى فيه النقض وظاهر هذا الكلام ايضا يدل بنفسه على ما اوردنا فلا يبرح اطراف الكلام قال الحاكم ويتالف الجسم من الاجزاء المتداخلة وغير المتداخلة ومن هنا ظهر حال ما قال الفاضل الشيرازى بهذه العبارة

اقول الظاهر ان المراد ان الملاقاة بالاسر بين الاجزاء تستلزم عدم تألف الجسم من تلك الاجزاء بان يكون تلك الاجزاء المتداخلة جسما او جزءا مقداريا للجسم وكون له حجم ومقدار يزيد فى مقدار الجسم والاجزاء المتداخلة ليست كذلك انتهى وهذا كما ترى حيث ان الخصم لم يذهب الى تألفه من الاجزاء المتداخلة فقط كما اشار اليه الحاكم بقوله ولا يلزم تألف [illegible] او بالجملة انه ليس الحكم الثانى لتالف من الاجزاء المتداخلة بان يوجب الحجم بين الاجزاء مطلقا سواء كانت متداخلة او لم تكن متداخلة لا من المتداخلة فقط والمراد انه منافى الحكم الذى ذهب الخصم اليه كما يدل النقض عليه ثم قال فان قلت لم لا يجوز ان يداخل الطرف الوسط ويزيد مقدارهما معا على مقدار واحد منهما قلت لا يخلو اما ان يتحد مكانهما او لا فعلى الاول لا يتصور الازدياد فى المقدار والحجم ضرورة ان المقدار العظيم والمقدار الصغير لا يتحدان مكانا وعلى الثانى فلا تداخل ولا نفوذ على ما عرفه الشيخ وايضا على تقدير تركب الجسم من الاجزاء لا يتصور بدون ان يكون الوسط فيها واتهما فى الترتيب وح يندفع المنع بالكلية واما ما ذكره الشيخ فى الجواب فيدفع المنع الاول بابطال سنده المساوى ولا يتعرض لدفع المنع الثانى انتهى ما محصله ان مبناه انتفاء زيادة المقدار فى المداخلة وهو مما اشار اليه الشيخ فى غير موضع منها ما وقع عنه بقوله حتى يكون مكانهما او حيزهما اه وبقوله ولا يتميز فى الوضع لا فراغ عن لقاء [illegible] لا يكون الا ثمرات الشيخ اشار الى ان التداخل يوجب اتحاد المكان فعند عدم اتحاد المكان لم يقع التداخل وعند اتحاد الوضع والمكان يوجب ازدياد المقدار والحجم كما نبه عليه الشيخ وفيما وقع عن الشارح تبيين وتفصيل فاذا تقرر هذا فنقول ان ما ذكره ذلك الفاضل الشيرازى فقد تصدى له الشيخ والشارح ثم ان الامام قال فى المباحث المشرقية برهانا على ابطال الجزء

على النفوذ لان النفوذ هو دخول الجزء في الوسط ودخوله مسبوق
بملاقاة طرفه وذلك ظاهر ومن ههنا لا حاجة الى ما قيل انه يكفي
في المغايرة قوله غير ما لقيه فانه يدل على المغايرة من الطرفين لان
هذا اذا غاير ذلك غاير هذا ثم اعتذر بانه لما كان ذلك يدل على
الاول مطابقة وعلى الثاني التزاما اراد ان يذكر الثاني مطابقة
ايضا فقال والقدر الذي لقيه فيكون المعبر عنه بقوله
غير ما لقيه والمعبر عنه بلفظة القدر هو لقيه شيئا
واحدا وهو الملاقي قبل النفوذ قال المحاكم تعالى الشارح
ان هذا دليل مغالطي لان فيه مصادرة على المطلوب
والدليل المغالطي لا يتركب من المقدمات المشهورة او
المظنونة بل من الوهميات المشابهة للاوليات فلا يكون
اقناعيا ثم اورد عليه الشريف المحقق بان هذا اذا كان
الغلط من جهة المادة ولهذا قال الشيخ في عيون الحكمة القياسات
المغالطية مقدماتها مقدمات مشبهة وقياساتها
قياسات مشبهة قال الامام يعني بكون المقدمات مشبهة
ان تكون المقدمات كاذبة وعني بكون القياسات مشبهة
كون التركيب باطلا وقد عرفت ان الفساد المشتمل على المصادرة
من جهة صورته بمقايسة المقدمات الى النتيجة انتهى كلامه
ولا يخفى انه ليس مراد الشيخ من مقدمات مشبهة مجرد كونها
كاذبة بل عنى منها ما يكون مع ذلك شبيهة بمقدمات صادقة
وذلك على ما نص عليه الشيخ في فن البرهان من كتاب الشفا بقوله واعلم

فبعد ما ذكرنا تشوق التداخل واستلزامه لعدم زيادة الحجم وان جوزنا التداخل لا ان ذلك
يوجب التجزية لانه اذا كان مقدار الجزءين مساويا لمقدار الجزء الواحد ومجموع الجزءين
قابل للقسمة فما يساويه كذلك لكن الجزء الواحد مساويه فهو قابل للقسمة انتهى وفي هذا
كما ترى ان مقدار الجزءين قبل التداخل لا يساوي مقدار الجزء الواحد وبعده يساويه
وبالجملة انهما على تقدير التداخل يتحدان في الوضع فلم يلزم انقسامه وضعا الى الجزءين
بان يكون له مقدار زائد من مقدار الواحد من المتداخلين مع ان مقدار هذا
المجموع مساو لما يتركب من الجزءين والمجموع مركب ولا يلزم ان يكون الوسط منهما
فيه واقعا في الترتيب بل صدق الوسط ههنا مطلقا محل كلام والتالف ليس من هذه الاجزاء
بانضمام اجزاء اخرى اليها بل من هذه الاجزاء المتداخلة التي هي من قبيل جزء واحد من الاجزاء التي
يتركب الجسم منها فان قلت ان الوسط واقع في الترتيب بين الاجزاء التي كان للجسم
اي يلزم وقوع الوسط في هذه الاجزاء وعند وقوع التداخل في جميع تلك الاجزاء
لزم بطلانه قلت ان هذا ظاهر مما سلكه المحاكم في الجواب والحاصل ان المراد بالتداخل
تداخل جميع الاجزاء ويلزم من اصل التركيب كون الوسط واقعا فهو مناف له والتداخل
يستلزم عدم حجب الطرفين عن التماس وهو مما يلزم من تركب الجسم من الاجزاء لان هنا
يلزم في كل الاجزاء تركب الجسم عنها وعن غيرها وبما قررنا ظهر ما يرد على قوله واما
ما ذكره من الجواب اه فتدبر قال المحاكم وثانيها النقض بالفصول المشتركة كما
ذكر الفاضل الشيرازي اقول لا ورود لهذا النقض على دليل النقض اصلا لان صحة
الدليل على ما مر ليس الا ان الوسط اذا كان حاجبا للطرفين لاقيا لهما بالاسر لزم انقسامه
ولا شك ان الفصول المشتركة بين الخطوط ليست كذلك وكذا مركز الدائرة
ولسنا نقول ان المتوسط بين الشيئين مطلقا يكون منقسما وانما يكون له
اعراض مختلفة بالنسبة الى امور مختلفة يكون منقسما حتى يرد علينا النقض بما ذكر

ان جميع الاوليات ايضاً مشهورة ولا تنعكس كما ان جميع المصدق
بها متخيّل ومحرك للخيال ولا ينعكس واما المصدق بها على
سبيل تسليم غلط فهو ان يشبه المسلّم شيئاً على آخر لمشابهته
اياه ومشاركته له في لفظ ومعنى وهو المقدمات المشبهة
كمن يقول كل عين باصرة ويكون ذلك مسلماً له من حيث
نفهم منه احد معاني اسم المشترك فيأخذ بدله آخر فيحسبه
انه المسلم او يقصد مغالطة حتى يقع في ان نظن بنفسه او يظن
غيره ان الدينار يبصر وكذلك كل من يسلم ان كل مسكر خمر
واخذ بدله ما يسكر بالقوة فهذه هي المقدمات المشبهة
فاذا تقرر هذا فنقول يجوز جعل المصادرة في هذا المقام
من قبيل المشبهات وذلك حيث اخذ الجزء الذي لا يتجزى
شبيهاً بغيره من الاجزاء في فرض ثلث حالات من الملاقاة و
النفوذ والمداخلة فيكون من قبيل اخذ معاني اسم المشترك
فياخذ بدله آخر كقولنا كل عين باصرة ثم ان حاصل
ما ذكره المحلل يرجع الى الجزء الذي ينفذ ويتحرك لا تكون حركته
على التدريج ليلزم انقسامه بل تكون حركته دفعية على معنى
ان كل حركة تقطع جزءاً لا يكون له عند النفوذ اول ووسط وآخر
بل يكون الملاقاة دفعة وسيتضح ذلك غاية الاتضاح بعد تمهيد مقدمة
وهي ان الاغلاط المعنوية انما تقع في التاليف والتاليف يكون
اما في القضايا انفسها او يكون بين القضايا والذي بين القضايا
فهو اما قياسي واما غير قياسي اما التي في القضايا انفسها وهي

بالمقدمات

بالمقدمات فهي التي نريد ان نذكرها هنا وهي ثلثة لا غير لان التاليف تقع اما
بين جزئين يستحق احدهما لان يحكم عليه والآخر لان يحكم به واما بين جزئين
لا يستحقان كذلك والغلط في الاول لا يتصور الا ان يكون الترتيب غير
صحيح بان جعل المحكوم عليه محكوماً به والمحكوم به محكوماً عليه والسبب في
ذلك ايهام العكس واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون الماخوذ فيها بدل
ما يستحق لان يكون جزءاً من القضية شيئاً من معروضاته او عوارضه او لا
يكون كذلك بل شيئاً مشابهاً له او مشاركاً اياه في الاسم او على وجه آخر غير
الوجه الذي يجب والاول هو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان
الحكم يتعلق بالذات بما يستحق لان يكون جزءاً من القضية وبالعرض بمعروضاته
وعوارضه والثاني هو سوء اعتبار الحمل فان الحمل لا يكون فيها كما ينبغي
مطلقا فقد بان جواز ان يكون الجزء الذي لا يتجزى لمشابهته بالمشاركته
لما عداه من الاجزاء التي تجزى في جريان حكمها فيه فيكون الدليل مغالطيا
لا اقناعياً حيث ان المعتبر فيه كون مقدماته مشهورة او مظنونة سواء
كانت صادقة في نفسها او كاذبة على ما نص عليه الشيخ في هذا الفن من البرهان
بقوله ولا يبعد ان يكون في المشهورات كاذب ثم ان في الدليل المغالطي
اصطلاحا آخر غير ما يكون مقدماته مشبهة او قياساته قياسات
مشبهة بل ما يكون مقدماته شبيهة بالمشهورات والاولى
[illegible] سواء كانت في انفسها كاذبة او لم يكن وبالجملة ان المغالطة
اما ان يكون في البرهان او في الجدل والاول [illegible] حيث اخذ بالمقدمات
المشهورة [illegible] بالمقدمات الحقة اليقينية والثاني
مشاغبي حيث اخذ شبيه المشهورات مقام المشهورات ولم يكن مشهورة
مقامها والاول مغالطي حيث اخذت المقدمات المشبهة

والثاني مشاغبي حيث اخذت
المقدمات المشبهة مقام

فى الواقع سواء كانت حقة فى انفسها او كاذبة وان المصادرة لو كانت
مشتملة على مقدمة مشهورة لا شبهة لكانت اقناعية وليست كذلك
فليتبصر قال الشارح والوضع ههنا هو كون الشئ اه انما قيد بقوله ههنا
حيث ان الوضع يطلق تارة ويراد به المقولة حيث اعتبر فيها كون الجسم
ذات اجزاء ليتصور ان يكون هنالك نسبتان احديهما نسبة الاجزاء
بعضها الى البعض وثانيتهما نسبتها الى ما هو خارج عنها والجزء الذى لا
يتجزى لما انتفى عنه الامر الاول فلا يصح ان يكون له مقولة الوضع فتعين
ان يكون المراد من الوضع المعتبر فيه ههنا هو القبول للاشارة الحسية
قال الشارح وح يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء لا يخفى ان ذكره ههنا
من قبيل التصريح بما علم سابقا فلهذا ذكر الشيخ فى متن هذا الشرح وجهين اولهما
اى الاتحاد فى الاشارة وعدم زيادة الحجم والحاصل انه اشار سابقا الى
انقسامه بقوله فيلقى غيرما يلقيه الى اخره يعنى انه يلزم انقسام الجزء على
توهم المداخلة ثم نبه ههنا على فسادين اخرين هما الاتحاد فى الوضع وعدم
زيادة الحجم والشارح الفاضل تصدى للزوم الانقسام ح تنبيها على
ما علم انفا فلهذا اخر الشارح المحقق ذكره عما سبقه واما الشيخ فقد اشار
الى لزوم الانقسام وخلاف المفروض حيث قال اذا كان شئ من ذلك لم يكن
الا اذا كان هنالك وسط وطرف او زيادة حجم لم يكن ما فرض من تمام التداخل
بتمام بل بقى فراغ موهوم فيلزم انقسامه ايضا ففيه تنبيه على لزوم الانقسام
على فرض المداخلة الناقصة وفى قوله السابق فيلقى غير ما يلقيه لزومه على فرض
المداخل التام فقد اتضح ان ما اشار اليه اخيرا غير ما قاله اولا بقرينة
قوله بل بقى فراغ موهوم ههنا وح ظهر حال ما قال المحاكم فى المداخلة التامة

توجه ان يكون الى قوله وثانيها بل بقى فراغ وانقسم ما يلاقى على ذلك
التوجيه مستدرك لتمام الدليل دونه ثم قال والصواب الى قوله وهذا
توجيه حسن انتهى وفيه ما لا يخفى من شبهة استدراك بخلاف ما نبهنا
عليه فليتدبر فيه قال المحاكم والاولى ان يحمل كلام الشيخ على بيان انقسام
الطرف والوسط اه ذكر المحقق الدوانى اقول هذا الوجه بعيد من حيث
المعنى بعيد عن اللفظ لان ما لقيه فى قوله غير ما لقيه على هذا التوجيه
من الوسط والقدر الذى لقيه من الطرف ولا اشعار للفظ بذلك بل
الاولى ان يحمل على ان لا اخر على انقسام الوسط والمعنى والقدر الذى
لقيه حال المماسة اقل من القدر الملاقى حال تمام المداخلة انتهى وهذا
كما ترى انه لا اشعار فى اللفظ به على ما لا يخفى ثم ان الفاضل الشيرازى اورد
عليه بقوله اقول هذا بناء على ما سيجئ ان هذا انما اقيم لابطال التداخل
الذى بعد المماسة لا لابطال التداخل مطلقا على ما صرح به المحقق
الشريف ولا دعوى الاقلية كانت فى قوة دعوى الانقسام انتهى و
هذا كما ترى انه لا فساد فى كونه لبطلان التداخل الذى بعد المماسة بل
انه يكون كذلك ضرورة ان الكلام فى تركب الجسم من الاجزاء التى لا تتجزى
ومن الظاهر انه لا يكون الا بعد المماسة فلهذا يكون مبنى كلام الشارح
والمحاكم وهذا القائل المحقق عليه وكون كلام الفاضل الشيرازى تحقيقا له
لا ايرادا عليه فلا نزاع فيه على انه يمكن توجيه هذا الاستدلال على انه لابطال
التداخل مطلقا ولا شبهة فى انه اقناعى ح وبالجملة ان من الجائز حمل كلام
ذلك المحقق على وجهين برهانى وغير برهانى فان كان مراده ان القدر الذى
يقع التلاقى به قبل المداخلة اقل من القدر الذى يقع التلاقى به بعد المداخلة

ان هذا الجزء اقل من جزء لم يقع التلاقي به في المداخلة ففيه ما فيه كما لا يخفى
وان كان مراده ان القدر الذي به التلاقي اقل من القدر الذي به التداخل يلزم في التداخل
يلزم التلاقي الذي كان سابقا مع تلاق اخر وهذا القدر اي المجموع اكثر
وهذا القدر اقل لا شبهة في صحته وبالجملة ان الشارحين حملا لفظ دون
في كلام الشيخ على معنى الغير ومن الظاهر جواز ان يحمل على القليل ويرجع
حاصله الى ان القدر الذي لقيه في حال النفوذ يكون اقل من القدر المتوهم
للمداخلة ثم المراد من النفوذ ما يكون دفعة لا على التدريج لئلا يكون وهما
على المطلوب يكون انما يلزم انقسام الوسط بقسمين لان ما يلاقي من الجزء
عند المماسة غير ما يلاقيه عند تمام المداخلة بالضرورة ثم ان من الافاضل
قد تصدى لدفع ما اورده المحاكم على الشارح بانه يمكن ان يقال مراد
الشارح من قوله المراد بيان مغايرة الملاقي في الوسط والطرف في الحالين
وهو ما حمل المحاكم كلام الشيخ عليه فان قلت يرد عليه بعد ما اورده ان
المطلوب هو لزوم انقسام الوسط كما يفهم من قوله فانه يقتضي قسمة الوسط
بقسمين لا بيان لزوم انقسام الطرف وان كان ايضا صحيحا لكن لا مدخل له
فيما هو المقصود من انقسام الوسط فيكون ذكره حشوا استدراكا قلت
يمكن ان يجاب عن هذا اما اولا فبان ما هو المقصود من انقسام الوسط
لا يثبت الا اذا ثبت ان نفوذ احد المتداخلين في الاخر كما انه يقتضي انقسام
المنفوذ فيه كذلك يقتضي انقسام النافذ اذ لو لم يثبت انقسام النافذ
لا يلزم انقسام الوسط من التداخل لجواز ان يكون التداخل بنفوذ الوسط
في الطرف دون العكس واما ثانيا فبان المراد بيان لزوم انقسام الوسط
من وجهين احدهما من جهة بيان مغايرة الملاقي منه في الحالين وثانيهما من

جهة انقسام الطرف فان حجم المتداخلين يكون واحدا وايضا ليس الا خلاف
بين الاجزاء في المقدار ضرورة ووفاقا فمعنى قوله فانه يقتضي قسمة الوسط
بقسمين هو ان كلا من مغايرة الملاقي في الحالين من الطرف ومن مغايرة
الملاقي في الحالين من الوسط يقتضي ذلك وعلى تقدير حمل كلام الشارح
على ما حمل عليه المحاكم يمكن دفع الاستدراك بمثل هذا انتهى وهذا بعيد
كما ترى وعلى تقدير صرف العبارة عن ظاهرها يمكن ان يكون ما وقع عن
المحاكم بقوله والاولى اشارة اليه وايضا ان هذا الدليل لعل الشيخ اشار
اليه والشارح نص عليه بقوله فلا بد من ان ينفذ في الوسط على ابطال
التداخل بان يكون الطرف نافذا في الوسط والحاصل انه لو نفذ الطرف
في الوسط فملاقي الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة
لا ثم من الجائز ان يقال في التداخل يلزم ان يكون الوسط منفوذا فيه البتة
وعلى تقدير كون الوسط نافذا يلزم كونه منفوذا فيه وكل نافذ منفوذ فيه
وان لم يتوهم ذلك بحسب العرف واللغة لكن لم يلزم منه انقسام الوسط
والقول بكون الوسط نافذا في الطرف دون العكس على هذا التقدير ليس بوارد
كيف والمفروض نفوذ الطرف في الوسط والقول باحتمال نفوذ الوسط
في الطرف بان يكون الوسط نافذا ايضا يبطل بمثل ما ذكرتم ولكن ليس الكلام
ههنا فيه بل في ان نفوذ الطرف في الوسط يستلزم انقسام الوسط وهو لا
يستدعي حديث مغايرة الملاقي في النافذ ايضا وقوله فيلقى غير ما لقيه
بناء على ما صرح به الشيخ متفرع على قوله فلا بد من ان ينفذ في الوسط
ثم انه بناء على توجيهه يلزم ايراد على الشيخ والشارح حيث ذهبا الى
ان من التداخل يلزم نفوذ الطرف في الوسط ومن كلام هذا القائل في الو

لا يلزم هذا كما نص عليه اللهم الا ان يقال و التعدد الذي نفيه انما كان جوابا
عن سوال يورد ههنا بان التداخل لا يستلزم كون الطرف نافذا والوسط
منفوذا فيه حتى يلزم انقسام الوسط بل من الجائز العكس فاجاب بان هذا
في الثالث فان ما فرض الوسط ان كان نافذا فمقول ايضا فيه ما يستلزم انقسام
الان ظاهر كلام هذا القائل حيث قال وهو ما حمل المحاكم كلام الشيخ عليه
ان الطرف نافذ الان تكلف ويقال يلزم نافذية الوسط ايضا واما
ثانيا فلان ما ذكره في الوجه الثاني من حيث وحدة حجم المتداخلين وعدم
اختلاف الاجزاء في المقدار ضرورة ووقعا فيدفع ذلك الاشكال الا انه يمكن
ان يقال اذا كان الوسط منفوذا يلزم انقسامه على ما اعترف به واذا
كان نافذا او الطرف منفوذا فيه يلزم انقسام الطرف فيستلزم انقسام
الوسط لاتحادهما حجما ومقدارا فلا يلزم ثبوت انقسام النافذ فما وقع عنه
بقوله اذ لو لم يثبت انقسام النافذ محل كلام وما ذكره في الوجه الثاني
فهو بعيد فليتدبر قال المحاكم واما المتكلمون فقد ذهبوا الى ان المسافة
مركبة لا قال الشريف المحقق هذا اللزوم بحث لان وجود الاجزاء
بالفعل في المسافة لا يوجب وجود الاجزاء بالفعل في الحركة لجواز انطباق
المتصل في ذاته على منقسم بالفعل كما يجوز بالعكس نعم انهم قائلون بما ذكره
انتهى واورد عليه الفاضل الشيرازي بقوله اقول في الجواب عنه انه قد تقرر
في موضعه ان الوحدة الشخصية للحركة انما تحصل بالوحدة الشخصية للمسافة
فاذا كانت المسافة اشخاصا متعددة بالفعل كانت الحركة ايضا كذلك لا
محالة انتهى وهذا كما ترى انه اشتباه على غير محصل ضرورة ان تركب المسافة
مما لا يتجزى لا ينافي تشخصيه المسافة عندهم على قياس امر الجسم وتشخصيته مع تركبه

مما لا يتجزى نعم انقسامها الى الاجزاء المقدارية بحسب الخارج على ان يكون كل منها
مسافة يستلزم تعدد المسافة و ينافي وحدتها الشخصية ضرورة انها ح
مسافات متعددة فيستلزم حركات كذلك فلذا قال بعض المحققين ان
عموم الوحدة اقوى من عموم الوجود وكل شيء سواء كان واحدا او متعددا
فهو في حد ذاته واحد متشخص و المتكلمون القائلون بتركب الجسم من اجزاء
لا تتجزى مع كونها اشخاصا خارجية يقولون بانه شخص واحد وكذلك
القائلون بتركبه من الهيولى و الصورة الشخصيتين من الحكماء والسر في
ذلك الفرق بين الاجزاء الخارجية للشيء وبين الاجزاء المقدارية له حيث
ان تشخصيه الاولى لا ينافي تشخصيه ما تركب منها من الجسم بخلاف الثانية
الا ترى ان البدن واحد شخصي مع تركبه من عدة اشخاص خارجية ولا يخفى
جواز ان يقال انه يرد على ما ذكره الشريف ان انطباق المتصل على المنقسم
غير جائز لان الانطباق لا يتصور الا بانطباق اجزائه على اجزائه ومن الظاهر
ان كل جزء من المتصل متصل و ينقسم الى الاجزاء و له مقدار بخلاف الاجزاء التي
كانت مساوية للمنقسم وهذا ظاهر واما المحقق الدواني فقد اجاب عن
ايراد المحقق الشريف بانهم انما ذهبوا الى تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى
لاعتقادهم ان الشيء لا ينقسم الى ما لا يوجد فيه بالفعل وهذه المقدمة مسلمة
عند المتكلمين باسرهم و لذلك لما ساعد النظام الحكماء في انقسام
الجسم الى ما لا يتناهى وقع في اثبات الطفرة ولما فهم الشهرستاني المقدمة ملكرم
لم يقل بتركب الجسم منها اذ المشهور ذلك فنقول لا يمكن حمل كلام المحاكم على
ان المتكلمين لما ذهبوا الى تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لزمهم على اصولهم
تركبها بالفعل ايضا من تلك الاجزاء انتهى واورد عليه الفاضل الشيرازي
الحكم

بقوله اقول لا يخفى ما في قوله ولذلك لما ساعد النظام ثم قال اذ كان
النظام وقع في اثبات الجزء من حيث لا يشعر به فكذا الشهرستاني وكا
لم يقل الشهرستاني بتركب الجسم منها صريحا فكذا النظام انتهى ولا يخفى
جواز ان يكون مراد المحقق الدواني من ذلك ان من الانقسام عند النظام
على الوجه المذكور يلزم الجزء وبعبارة اخرى ان النظام مع ذهابه الى ما عليه
امر الجسم في الانقسام عند الحكماء ولكن مع زيادة ان فعلية الاقسام من لوازم
قبول الانقسام يلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى من هذه الجهة ولزومه
على الشهرستاني من جهة اخرى لا يضرهما كان عدم شعورهما بالجزء ايضا كذلك
وبالجملة المقصود ان قبول الانقسام بحيث يستلزم فعلية الاقسام ليس
مذهب المتكلمين الذين منهم الشهرستاني وتركب الجسم من الاجزاء لزم
بسببه كما ذهب النظام اليه وان الشهرستاني منهم لما لم يذهب اليه
لا يلزم الجزء عليه من هذه الجهة وان لزم من حيث انتهاء قسمة الجسم الى حيث
لا يقبل القسمة اصلا وهذا ما اراده طاب ثراه فليتدبر قال الفاكهة
لجواز ان يكون تواردها على الجزء بحركات متعدده قال الفاضل الشيرازي
اقول على هذا التقدير ايضا يكون المصادره بحالها اذ كون مداخلة الجزء
في الجزء بحركات متعدده انما يكون اذا ثبت ان الجزء ينقسم فاثبات الانقسام
به يكون مصادرة على المطلوب انتهى ولا يخفى انه يرد مثل هذا الايراد على
الشارح المحقق لان مبناه على ان الحركات في مداخلة الجزء في الجزء لا يتحقق
الا بان تحصل في الجزء حالات من التماس والنفوذ وتمام المداخلة مثلا فيلزم
الانقسام فيكون مصادرة الا ان يقال انه لا يلزم من ذلك تغاير حالات
الجزء على الوجه المذكور فلم يصح الا بحيث الاقناعية على الشارح الفاضل

بقوله لم يقل بتركب الجسم
اي لم يقل من هذه الجهة بتركبه
منها وان قال
به من جهة اخرى صح

الذي كان فا دوام

كما سيأتي الاشارة اليه مما ذكره المحقق الدواني قال الحاكم وجواب الشارح
ما اعتبر المبدء والمنتهى من الحركة الا قال المحقق الدواني فان قيل المصادرة لا
تندفع بذلك لانه انما يكون القدر الملاقي حال المماسه غير القدر الملاقي
حال النفوذ اذا كان منقسما اذ على تقدير عدم الانقسام لا يكون بين القدرين
مغايرة وهو ظاهر ولما اصحاب الجزء يثبتون للجزء حال المماسه من غير
المداخلة حالا وهو ظاهر فاذا جوزوا كون المداخلة بالحركة لزمهم الفرق
بين القدر الملاقي في الحال الاولى والقدر الملاقي في الحال الثانيه فيلزمهم
الانقسام ولكنهم لا يثبتون الاحوال الثلثه للحركة في الجزء الذي لا يتجزى اصلا
بل هم قائلون بانه امر دفعي لا يتجزى اصلا فاثبات التجزي باثبات الاحوال الثلثه
يكون مصادرة على المطلوب نعم يرد على قول الشيخ فانه لو وجد مجوز الطرف
ان الملازمة التي تضمنها هذه العبارة ممنوعة لجواز ان يكون المداخلة لا بطريق
النفوذ بل يكون الاجزاء في اول ملاقاتها متداخلة كما في الاطراف المتداخلة
واجيب بان كلام الشيخ ليس في ابطال التداخل مطلقا بل في ابطال ان يتداخل
اجزاء الجسم متناهية بالفعل لها ترتيب ووسط وطرف ولذلك قال ما داخله
الوسط واقول القسم الثاني الذي صرح برفعه هو نفي الملاقاة بالاسر مطلقا
لا المداخلة الحادثه بعد الملاقاة لا بالاسر لان الاقسام المحتملة هي عدم الملاقاة والملاقاة صح
اما بالاسر واما لا بالاسر فلو خص الملاقاة بالاسر بالملاقاة الحادثه لم يصح
الحصر في عدم الملاقاة والملاقاة بالاسر لجواز ان يكون الملاقاة غير حادثه
واذا كان القسم الثاني هو نفي الملاقاة بالاسر مطلقا كان اثبات الثالث
موقوفا على ابطاله وابطال القسم الاول فلا يتم اثباته بنفي الملاقاة بالاسر الحادثه
فلا يصح قول الشارح ثم يرجع الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل

ولا يستقيم ذلك الا

ولا بالاسر صح

الثم صح
الى الملاقاة لا بالاسر ١٢

الحق

على القسمين المتروكين اعنى الاول والثاني لان الثاني هو الملاقاة بالاسر
مطلقا والمبطل ههنا على هذا التقدير هو الاخص منه اعنى تلك الملاقاة
بشرط الحدوث وايضا اذا لم يقع التداخل اول الملاقاة ظهر لزوم الانقسام
ضرورة كونها متماسة في اول الملاقاة ولا حاجة الى ابطال التداخل
بعده انتهى واورد عليه الفاضل الشيرازي بقوله اقول يمكن ان يقال الاقسام
الثلثة المحتملة على تقدير كون الوسط حاجبا للطرفين عن التماس بناء
على ان هذا التقدير لازم لمذهبهم لان تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى لا
يتصور الا بان كان طرفان ووسط يحجبهما عن الملاقاة فالقسم الثاني
هو الملاقاة بالاسر على التقدير المذكور كما هو المتبادر وعلى هذا التقدير
لا يحتمل الملاقاة بالاسر الغير الحادثة فيندفع الايراد الاول لكن يتوجه
ان المقصود لو كان ابطال الملاقاة بالاسر الحادثة بعد التماس لم يكن المنفي
ما كان ثانيا لان الثاني هو الملاقاة بالاسر حين حجب الوسط الطرفين
عن التماس وهو زمان تماس الوسط للطرفين والمنفي هو الملاقاة
بالاسر الحادثة بعد التماس ولو سلم ان المقصود ابطال القسم الثاني
مطلقا على التقدير المذكور فنقول ذكر الشيخ لابطال التداخل دليلين
احدهما لابطال التداخل الحادث والثاني لابطال القسم الاخر الا ان
بالثاني يمكن ابطال التداخل مطلقا واما قوله ايضا فظاهر الورود
على ما ذكره من التوجيه اقول والحق في الجواب عن اصل الايراد بعد تمهيد مقدمة
ذكرها المحقق وهي ان الملاقاة بالاسر في تلك الاجزاء لكونها متحيزة بالذات
شاغلة لجزء من المكان مغاير لجزء من المكان الذي يشغله الجزء الاخر
لا يتصور الا بالحركة بخلاف الاطراف المتداخلة التي لا حظ لها من التجزي

ولا تشغل

ولا تشغل الجزء من المكان فانهما تتداخلان في اول ملاقاتهما من غير حركة لعدم
كونهما ذا احظ من المسافة والفرق لا يخفى على من له لطف قريحة ومحصوله
ان يقال كون القدر الملاقي في حال التماس غير القدر الملاقي في حال النفوذ
لازم من حركة الجزء ومداخلته ونفوذه في الاخر اللازم للملاقاة بالاسر
في الامور المتحيزة بالذات فلا مصادرة انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره
بقوله ولكن يتوجه الخ غير متوجه ضرورة ان الكلام في تركب الجسم من اجزاء
لا يتجزى وتالفه منها ومن الظاهر ان الوسط اذا حجب الطرفين على هذا
التقدير وهو زمان التماس فلا يخلو اما ان يقع الملاقاة بالاسر اولا
بالاسر ولا احتمال لعدم الملاقاة ح كما يفهم من ظاهر كلام الشارح فعلى
الاول يلزم التداخل فيلزم ان يكون له حالتان المماسة والمداخلة ولم يلزم
المتكلمين القول بتغايرها واتحادهما معا اما الثاني فلان التماس لا يكون
الا بالتداخل واما الاول فلان الكلام في تركب الاجسام من الاجزاء فيلزم
تغاير المماسة والمداخلة والا لما حصل من تركب الاجزاء حجم ما اصلا لان
جملة الاجزاء التي لا يتجزى على تقدير تداخلها لا يزيد حجمها على حجم جزء واحد
ثم انه يرد على ما ذكرنا وما ذكره المحقق الدواني من قوله نقلت اصحاب الجزء الا
ان ظاهره يدل على ان الدليل الثاني ايضا الزامي لا برهاني مع ان الحق هو
الاخير كما لا يخفى على الناقد البصير حيث ان بناءه ليس على المناقضة بل على
ابطال مذهب القائلين به بعد تقديره ولو انه ثم انه اوقع عن المحقق
الدواني بقوله وايضا اذا لم يقع الخ ما يرد عليه جواز بناء الكلام على وقوع
التداخل اول الملاقاة وبعدها وبالجملة ان لزوم الانقسام على تقدير التداخل
بعد الملاقاة ايضا مسلك لابطال التداخل وان كان له طريق اخر فلا

استدلاله على هذا الاستدلال لحال وبالجملة ان التداخل بعد الملاقاة باطل
مع قطع النظر عما يلزمه من الانقسام بل بما هو تداخل حيث انه لا يصح التداخل
بين الامور المتحيزة بالذات ثم ان ما ذكره الفاضل الشيرازي بقوله ولو سلم
لم يرد عليه ما ان مقصود المحقق الدواني الايراد على الشارح بحسب و على
بما ظنه من ان اللازم ابطال التداخل الحادث بين الاجزاء المتباينة ثم نقول
ان القسم الثاني الذي ابطله الشارح صرح الشيخ بدفعه بقوله وانه ليس ولا
واحد من الطرفين اما ان المداخل مطلقا او خاصا فان كان الاول فيرد
على ما ذكره الشارح بقوله مع تبديل بيان حال القسم الثاني اذ انه لا يدل على ابطاله
مطلقا كما يظهر من سياق كلام هذا الفاضل وان كان الثاني فيرد عليه
ما ذكره المحقق من ان الدليل على ابطال التداخل لا يكون اكثر من واحد على
ظاهر ما ذكره الشارح فلا يندفع بما اورده المحقق الدواني عليه وما تصدى
له الفاضل الشيرازي بقوله والحق في الجواب فهو غير صواب بل الحق الحقيق
بالتصديق ان المتحيز بالذات الذي كان لا يجزى بوجه يداخل انضاف او
ملاقاتها كيف وقال بهمنيار في التحصيل نقلا عن استاده ان ما لا ينقسم
وقد يماثله مما سبه حال التداخل وهذا شمل المتحيز بالذات وغيره الا انه
باطل في الاول دون الثاني فتدبر فيه قال المحاكم واعلم ان اتصال الحركة
دخل له في بيان المصادرة اورد عليه الفاضل الشيرازي بانه ان اراد انه لا
يتوقف بيان المصادرة على اخذ اتصال الحركة بل يكفي فيها اخذ قبول الانقسام
فذلك لا يدل على استدراك اخذ الاتصال اذ يجوز ان يكون بالاتصال لا
يمكن اثبات المصادرة انتهى وهذا كما ترى حيث يجوز ان يقال ان غرضه ان
من كلام الشارح في بيان المصادرة يفهم انها تثبت بطريق واحد فيلزم الا ستدراك

في هذا الاستدلال كما ان جمع الحدين الاوسطين في دليل واحد يستلزم
الاستدراك لاستلزام كل منهما المطلوب قال المحاكم وفيه نظر من
وجوه احدها ان الدلالة على استحالة الطاقات خبير بجواز توجيهه على
وجه يندفع به وجوه من النظر بان يكون ما وقع عن الشارح بقوله اى
المداخل دليلا اخر على استحالة التداخل الا ان يقال ان غرض المحاكم ان
سنة الشارحين لشرح امثال هذه لا ينساق او هام المتوهمين في حل كلام
المتن الى غيره وليس المحاكم غافلا عن ذلك التوجيه كما توهم الفاضل الشيرازي
حيث قال في رد الايراد الاول عن كلام الشارح المحقق حيث قال اى المداخلة
التامة يعني ان كون الطرف الملاقي للوسط صريح في ان هذا الكلام دليل
اخر على امتناع التداخل فيندفع النظر الاول انتهى قال المحاكم والصواب ان
لا يحمل هذا الكلام على المناقضة بل هو دليل اخر على استحالة التداخل قال
المحقق الدواني فيه نظر لان هذا الدليل على تقريره لا يدل على استحالة التداخل
بل انما يدل على ان الجسم لا يتركب من الاجزاء التي لا تتجزى على تقدير تداخلها ولا
يلزم من ذلك استحالة تداخلها وهو ظاهر انتهى ولا يخفى جواز ان يكون
مراده انه دليل على امتناع تداخل الاجزاء التي يتركب منها الجسم فيكون
دليلا على امتناع هذا الفرد من التداخل ايضا فظهر من هذا الاستدلال
امتناع التركيب على تقدير التداخل و امتناع التداخل على تقدير التركيب فليتدبر
فيه المحاكم في هذا الجواب ضعيف لانا نعلم بالضرورة ان الحركة الموجودة
في الزمان الحاضر وليست منقسمة الا اورد عليه الفاضل الشيرازي
بقوله اقول الحركة الموجودة في الزمان الحاضر بالضرورة انما هو الحركة
بمعنى التوسط وليس كلام المعارض فيه بل في الحركة المنطبقة على المسافة الزمانية

من تركبها من الاجزاء تركب المسافة عنها ايضا وكون الحركة بمعنى القطع
موجودة في الزمان الحاضر غير ضروري لا يبعد ان يدعى الضرورة في انها
ليست موجودة فيه لانها غير قارة الذات انتهى وهذا كما ترى يجوز ان تكون
المحاكم اراد ان المعارض يقول ان الحركة موجودة في الزمان الحاضر ولا ينقسم
فيلزم الجزء بالبيان المذكور والجواب بان الحركة ليست موجودة في الزمان
الحاضر ضعيف من حيث اجماله فيحتاج الى التفصيل فان الحركة بمعنى القطع
غير موجودة في الزمان الحاضر حتى يلزم الجزء للانطباق وبمعنى اخر وان كانت
موجودة لكنها غير منطبقة فلا يلزم الجزء والحاصل ان نفي الحركة في الزمان
الحاضر على الاطلاق مع قطع النظر عن بيان الحركة وارادة القطع فيه له
وجه ضعف ثم اعترض عليه بان الزمان لا يكون حاضرا البتة كما سيأتي
تحقيقه فكيف يكون وجود الحركة في الزمان الحاضر بديهيا وليس الحاضر
الا الان هو طرف الزمان وليس جزءا منه بل هو كالنقطة في الخط وان اراد
بالزمان الحاضر القليل من الماضي والمستقبل الذي يطلق عليه في العرف
حالا فهو غير مفيد انتهى وهذا كما ترى لانه اراد المحاكم من الزمان الحاضر الان
واطلاق الزمان الحاضر عليه شايع وهذا كاف في التعبير والاطلاق
ثم ان الحركة بمعنى التوسط وان كانت موجودة زمانا بمعنى انها تقتضي زمانا
تكون هي موجودة فيه على ان كل ان فرض منه تكون هي موجودة فيه ولا
يلزم من ذلك ان تكون موجودة انية وبالجملة ان الموجود اما ان يكون في
الزمان او الان او المتقدس عن كليهما والاول قسمان موجود زماني وهو
الذي يقتضي وجوده على ان ينطبق على الزمان وموجود نفس زماني
وهو الذي يقتضي وجوده الزمان ولكن لا على وجه الانطباق بل على انه بحث

ومع ذلك لا ينافي ان تكون موجودة في الآن الحاضر الذي يعبر عنه بالزمان الحاضر اذ كانت الحركة موجودة فيه بتمامها وان كانت موجودة وجودا نفس زماني صح

اي حد فرض منه يكون هو موجودا فيه بتمامه والاول كالحركة بمعنى القطع
والاصوات والثاني كالحركة بمعنى التوسط والثاني من التقسيم الاول
كالموجودات الانية كالوصول والمحاذاة وان كان اللاوصول واللامحاذاة
موجودا وجودا نفس زماني واما الثالث من التقسيم الاول فهو الموجود
المجرد عن غواشي المادة كالواجب والعقول والحاصل ان الحركة التوسطية
وان كانت موجودة زمانية لكنها بوجه لا ينطبق على الزمان قال الشيخ
بعد تقسيم الحركة بهذه العبارة وان التوسط هو الكمال الاول الذي ذكرناه
تكون كونه في زمان لا على معنى انه يلزم مطابقة الزمان بل على انه لا يخلو
من حصول قطع ذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان
ومن ههنا اندفع ما يراد على ما ذكره المحاكم من الجواب الحق اما اولا فلانهم صرحوا
بان وجود الحركة التوسطية ايضا زمانية بمعنى انه يلزم حصول قطع ذلك
القطع ان يكون البتة في زمان وبالجملة الحركة القطعية المنطبقة على
المسافة لازم للحركة التوسطية فلا يمكن ان يتحقق الحركة التوسطية الا في زمان
وفي مسافة منقسمة انتهى مع ذكرنا نقلنا عن الشيخ سند اله ولم يعلم انه
لنا والحاصل ان وجود الحركة التوسطية ليس على التدريج بان ينطبق
على الزمان بان يكون بعض اجزائها في بعض اجزاء الزمان بل يستدعي الزمان
على ان كل آن فرض منه يكون موجودة فيه بتمامها وليس غرض المحاكم انها تحصل
في الان انها تحصل فيه من دون استدعائها الزمان بل انها تحصل فيه وفي كل
آن فرض في الزمان الذي اقتضاه وجودها فالحاصل ان الحركة بهذا المعنى
موجودة في الان الحاضر اي يمكن ان يحكم عليه بانها موجودة فيه ولا تنقسم
ولا تستلزم الجزء لعدم الانطباق كما اشار اليه الشارح المحقق فصل بين فيه

بقوله يرد عليه صح

وفي مسافة اي المسافة صح

واي لزمه القطع اي الحركة القطعية المستدعية للزمان على ان تنطبق عليه وعلى المسافة بان تكون اجزاؤها بازاء اجزائها صح بخلاف ما عليه اي الحركة التوسطية له

امتناع اتصال الحركات المختلفة في النمط السادس واشار المحاكم اليه
ايضاً والحاصل ان الحركة التوسطية ليست تدريجية ولا دفعية بل
موجودة في نصف الزمان من دون ان يستلزم وجودها الجزء ولكنا
الاثبات وبما قررنا ظهر اندفاع ما اورده ثانياً بقوله واما ثانياً فلان
نا كنا اذا تحرك فلا شك ان حدوث الحركة وحصولها ليس في الان الذي
هو منتهى زمان سكونه وابتداء زمان حركته فتصرحوا ايضاً بذلك فان
كان حدوث حركته وحصولها في ان فاما ان يكون في ان يلي ذلك الان
فيلزم تتالي الانات وان كان في ان بينهما زمان فلا يكون ما فرض زمان
الحركة زمانها انتهى وهذا كما ترى على ما اوضحنا والشارح المحقق في فصل
امتناع اتصال الحركات المختلفة بين هنا ايضاً على انه يمكن ان نعال في
توجيه ما وقع عن المحاكم من الان ان المراد به الان السيال لا الان
الذي هو طرف الزمان ثم انه وان اتصف بالحضور لكن باعتبار سيلانه
واستمراره يتصف بالمضي والاستقبال وبالجملة ان حاصل هذه الايرادات
والاجوبة التي حققناها فقد اشار اليها الشارح المحقق والمحاكم في شرح
ما وقع عن الشيخ كما سيأتي في النمط السادس وايضاً ذكرها هنا الفاضل
النيلي في شبهة عدم الان وجوابه على ما ذكره الشيخ وبينه الشارح
المحقق في ذلك النمط واعترض عليه بما قاله الامام من حديث اول الحدوث
وابتداء الوجود ثم تفاخر بهذه الكلمات التي قد عرفت ماخذها على ما قال
ثم اقول ولحبان اهديك الى التحقيق معك في دفع هذه الشبهة وان هذه
من الشبهة الواردة على مذهب الحكماء فاوصيك ان تسعى في فهمه وتفهيم
وحفظه عن معانديه والمبالغة في اضاعته عن غير مستحقيه قال المحاكم

والعمدة هنا ان هؤلاء لا يفرقون لما قال المحقق الدواني في هذا اشارة الى وجه
اخر لذكر الاشارة لان النظر السابق لا يكفي في نفي هذا الوهم بل لا بد فيه من نظر
اخر ليظهر انه مستلزم للتركيب من الاجزاء التي لا تتجزى فان مذهبهم صريحاً
نفي الجزء فالمثبت بالدليل ان مذهبهم مستلزم للجزء الذي هو بواسنه
لم يظهر بطلانه وانما جعل هذا الوجه عمدة لان الوجه الاول لا يخلو عن شوب
من حيث انه يمكن في كل الصور او في اكثرها استيناف وجه في لا ينضبط
وايضاً ذلك بظاهره ينافي ما قرره من ان ما يكفي النظر السابق في دفعه
يعبر عنه بالتنبيه والنظر السابق كاف هنا مع انه عبر عنه بالاشارة انتهى
ولا يخفى جواز ان يكون ما وقع عن المحاكم بقوله والعمدة هنا الى الاشارة الى
ان التعبير بالاشارة اشارة الى تحقيق المقام كما يدل عليه سياق كلامه في
المرام وعلى تقدير كونه اشارة الى وجه اخر للتعبير عنه بالاشارة فلا يخلو
عن شوب بل ازيد منه حيث ان ما وقع عن الشيخ بقوله ومن الناس من كاد
يقول بهذا التاليف الذي يشعر بانه في بيان مذهب النظام بدلالة ما لزم
عليه من لزوم الجزء وظاهر هذه العبارة انها لبيان الوهم وقوله ولا يعلم ان
كل كثرة الى ابتداء الاشارة بعد وضع الالزام والمقصود من الاشارة برهان
التناسب وخلفه انه يلزم ان يكون نسبة المتناهي الى غير المتناهي نسبة
متناه الى متناه وليس الشيخ اشار في هذه الاشارة الى لزوم الجزء عليه بالبرهان
والجزء باطل وبالجملة ان لزوم الجزء في اتمام البرهان الذي ذكره هنا وابطال
مذهب النظام بهذا المسلك غير ضروري ولعل لفظ الواحد لبيان ما لا ينتهي
في حديث التناسب على ما ظنه لم تركب هذا الاستدلال من الدليلين
وليس الامر كذلك فتدبر فيه الحاكم فان قلت لا يلزم من نفي الجزء ان يكون
تضاعيف لبيان طرح ما قاله القائل

الجسم غير متناه في الانقسام الخ اورد عليه بعض الفضلاء بقوله فيه نظر
اذ هذا الايراد على الشيخ بان نسب اليهم القول بان الجسم غير متناه في الالزام
الانقسام بناء على نفيهم الجزء وهو غير لازم عليهم من نفي الجزء لجواز ان يقولوا
بنفي الجزء وتناهي الانقسام كالشهرستاني ويؤيد ذلك ما اورده في الجواب
من ان هذا الاحتمال بين البطلان غير معتد به عند الشيخ فهو مدفوع
بان الشيخ لم يقل بلزوم ذلك عليهم بل نقل عنهم التزام ذلك وانما ان
اللازم من نفي الجزء ليس ما ذهبوا اليه من الانقسام الى غير النهاية بل نفي احتمال
اخر لا بد لنفيه حتى يتم ما ذهبوا اليه فيرد عليه اما اولا فلان ما ذكره في
الجواب من ان هذا مذهب غير معتد به عند الشيخ لا دخل له في الجواب
بل الجواب ان يقال ان هذا المذهب غير معتد به عندهم واما ثانيا
فلان ما ذهب اليه الشهرستاني فهو ايضا في الحقيقة قول بالجزء كما لا يخفى
على المتأمل انتهى وهذا كما ترى ان من ظاهر كلام الشيخ نفهم ان ذلك لازم
عليهم وعدم القول بالجزء يستلزم عدم تناهي الانقسام لكن قولهم بان
الانقسامات حاصلة بالفعل باطل فيرد عليه ما ذكره المحاكم وما وقع
عن الشارح بقوله وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على
ردها الى قوله لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو
موجود فيه مطلقا الخ يدل على ما ذكرناه وما وقع عن المحاكم بقوله وهذا
هو الذي نقله الشارح من انهم الخ يدل على ان ما ذكره الشارح هو ما
اراده الشيخ وبالجملة ان ظاهر كلام الشيخ لزوم عدم انتهاء الانقسام على
نفي الجزء لكن لا يلزم القول بان الاقسام موجودة بالفعل كما هو مذهب النظام
فالترجيح هذا المذهب على مذهب الشهرستاني والجواب ما ذكره المحاكم

حرره

حرره الشريف المحقق هذا الايراد والجواب في حاشيته على ما وقع عن الشارح
بقوله ادعوا الخ وحكموا بان الجسم الخ وهو يدل على ان الايراد مما يستفاد
الشيخ من كلام المحشي كما يشعر به ما وقع عن المحاكم ثم من الجائز ان يقال في دفع الايراد
الشارح وقد
ان كون هذا مذهبا غير معتد به عند الشيخ يستدعي عدم الاعتداد به في
هذا الاحتمال من العلامة الشيرازي هذا م الواقع ونفس الامر فلهذا لم يلتزموه ولعل ما ذكره المحاكم مستفاد مما ذكره من الكلام
فليتدبر المحاكم بقوله متى وجدنا الكثرة وجدنا ما هو واحد في نفسه ضرورة
الخ قال المحقق الدواني لمانع ان يمنع وجوب اشتمال الكثرة على الواحد كذلك
الى ان يقوم عليه الدليل بل القدر الضروري هو اشتماله على الواحد الاضافي
الحيوان فان الكثير من افراد الحيوان لا بد من اشتماله على الحيوان الواحد ثم لما كان
كثيرا في نفسه لتألفه من الاعضاء المركبة لزم ان يكون فيه عضو واحد ثم لما
كان العضو مؤلفا من الاعضاء البسيطة فلا بد في كل عضو من اشتماله
على الواحد اعني العضو البسيط ثم لما كان للعضو البسيط كثرة مجتمعة من
الاجزاء العنصرية لزم ان يكون فيه جزء واحد من تلك الاجزاء العنصرية وهكذا
يجوز ان يكون في جميع المراتب فلا ينتهي الى الواحد في نفسه انتهى واورد عليه
الفاضل الشيرازي بقوله اقول فيه نظر لان ما ذكره انما يتوجه لو كان المراد
بالواحد في نفسه ما لا يقبل القسمة بوجه ولا ينحل الى الاجزاء اصلا وليس
كذلك بل مراده من الواحد في نفسه ما لا يشتمل بالفعل على الكثرة وكون الكثرة
لا بد ان تشتمل على الواحد بهذا المعنى امر ضروري لانا نقول لا شك ان تشتمل
على جزء فان لم يشتمل ذلك الجزء على جزء اخر بالفعل ثبت المطلوب والا ننقل
الكلام الى جزء الجزء وهكذا فيلزم التسلسل المحال انتهى وهذا كما ترى يجوز
ان يقال ان من ظاهر كلام الشارح والمحاكم يستفاد ان مجرد وجود الكثرة

وتحقيق معناها يلزم ذلك فقد اورد عليه المحقق الدواني بان اشتمال
الكثرة على الوحدة الاضافية واشتمال الكثير على الواحد الاضافي ضروري
لا مطلقا الى ان تقوم عليه دليل اصلا بل ان الواحد يطلق على ما ينقسم
ولو بالفعل قال الشيخ في الهيات الشفاء بل نقول ان الواحد بالعدد لا شك
انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد بل ولا شيء مما هو واحد من حيث
هو واحد لكنه يجب ان ننظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها الوحدة
فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته التي عرض لها الواحد ان يتكثر
مثل الانسان الواحد ومنه ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط
الواحد فانه قد تصير الماء مياها او الخط خطوطا والذي ليس من طبيعته
ذلك فاما ان يكون قد يتكثر من وجه اخر واما ان لا يكون مثال الاول الواحد
بالعدد من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اي من حيث هو انسان
اذا قسم لكنه قد يتكثر من جهة اخرى اذا قسم الى نفس وبدن فيكون له نفس
وبدن وليس واحد منهما بانسان انتهى وهو يدل على ما اوردنا ثم ان ما استدل
هذا الفاضل الشيرازي من الدليل بقوله لانا نقول لا شك الخ فقد اشار
المحقق الدواني في حواشيه على التجريد بعدما اعترض على ما ذكره في ذلك الشرح
بمثل هذا الاعتراض بقوله والاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق ايهو لا
يخفى ان من الجائز ان يتمسك في ابطال مذهب النظام باستحالة التسلسل
ببرهان التطبيق مثلا او لا ابلزوم الجزء من استحالة التسلسل لانه شبه استدلال
وهو لا يرد على ذلك المحقق واما القول بان استحالته مشروط بالترتب
وليس كذلك فهو مشترك وكذا الجواب عنه بان الترتب في الاجزاء المجموعي
والسلاسل الزائدة والناقصة   الحاكم واما القياس الذي وضعه

واشتمال الكثير على الواحد في
نفسه بدليل استحالة التسلسل
لا يا فيه لانه يصدق على عدم
ما لزومه من طباع الكثير
بما هو كثير كما هو مراد
الحاكم ومنه الله ...

[illegible]

الشارح فيه مساهلة اذ ذكر المحقق الدواني اعلم انه لا يلزم في الشكل
الاول ان يكون المكرر تمام محمول الصغرى بل ربما كان جزءا من محمولها
او متعلق ذلك المحمول مثلا اذا قلنا زيد في الدار والدار في مكان ينتج زيد في
مكان وكذا اذا قلنا كتاب الاشارات تصنيف الشيخ ابي علي والشيخ ابو علي
هو ابن سينا ينتج كتاب الاشارات تصنيف ابن سينا واذا قلنا آ مساو
لـ ج و ج مساو لـ ب ينتج آ مساو لمساوي لـ ب وذلك مطرد في جميع الصور
بخلاف ما سموه قياس المساواة وحكموا بعدم انتاجه بالذات وكما
يجوز ان يكون المكرر ناقصا عن تمام محمول الصغرى يجوز كونه زائدا عليه
بشرط المحافظة على تعدي الحكم كما نقول زيد انسان وفي عظام رأس
الانسان سبعة دروز فزيد في عظام رأسه سبعة دروز وقد وقع
في الشرح مثل ذلك في المنطق عند قوله اعلم انه لا سواء قولك الاوسط
علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول
لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل كثيرا ما يكون الاوسط المعدوم
معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر ومثل ذلك في الشرح بقوله العالم
مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف فان الاوسط وهو المؤلف وان كان معلولا
للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر هنا كلامه لا يخفى ان
المؤلف الذي هو الحد الاوسط لم يتكرر الا بزيادة اللام لان المثال الاول في
قوة قولنا زيد انسان وكل انسان ففي عظام رأسه سبعة دروز والثاني
في قوة قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف لانا نقول نحن نعلم قطعا
انا نستنتج منه النتيجة مع عدم ملاحظة ما ذكرتم اصلا على انه لا يمشي ذلك
في القياس الاخير اصلا فان العلة للمؤلف هو المؤلف كما صرح به الشارح لا
قوله

بحث ان ثم ان هم



لمؤلف وهو ظاهر وهذا ما ذهب اليه بعض اسلافي العظام من الحكماء
الاعلام وهو من الاستاذ الشارح المحقق صنف في ذلك رسائل عديدة
واذعن له جمهور فضلاء زمانه قال ولا بعد في ذلك فانهم ذكروا في الاوامر
الشرطيه ان المطبوع منها ما يكون الاشتراك في جزء غير تام وانا رايت
اصل هذا في شرح الاشارات للامام لكنه ليس بهذا التمام وبعد تمهيد
المقدمه لا شك في استقامة القياس الذي ذكره ههنا لان قوله وكل ما
يشتمل على الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة في قوة قولنا وتلك
الاشياء الغير المنقسمه اشياء لا يقبل القسمه فاذا ركبناها مع الصغرى
المذكوره وقلنا الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمه وتلك الاشياء الغير
المنقسمه لا تقبل القسمه ينتج الجسم مشتمل على اشياء لا تقبل القسمة
الحاكم ولا حاجه لهم الى التزام الطفرة اه قال المحقق الدواني فيه بحث
لان اجزاء الزمان متعاقبة في الحدوث ونعلم قطعا انه اذا حدث من مبدء
معين آن فآن وهكذا الى حيث فرض لم تبلغ تلك الاجزاء مبلغ اللانهاية
وذلك ضروري وانكاره مكابرة فاحشة فلعل النظام هرب من تلك
المكابرة الى التزام الطفرة انتهى وهذا كما ترى فانه ما وقع عن الحاكم بقوله
فلذلك لزم ان لا تقطع المسافة المحدودة في الزمان غير متناه يدل عليه توجه
ما ثم ان الفاضل الشيرازي اورد عليه حيث قال اقول لا يخفى على المنصف
ان التزام الطفرة احسن من هذا وان كان هذا فاحشا ايضا لان الامور
التي توجد شيئا فشيئا من بداية الى نهاية فامتناع كونه غير متناهي العدد معلوم
بالضرورة والقول به خروج عن طريق الحق انتهى ولا يخفى ان حدوث التعاقب
في الحدوث اظهر في الفاحشية فتدبر ... الحاكم وبقي الكلام ان شاء الله

بحمل الكثرة على الاضافية قال المحقق الدواني في عدم صدق الكثرة الا
على الاثنين تامل فانه كثير بالنسبة الى الواحد كيف والواحد نصف الا ثنين
وللاثنان ضعف والضعف كثير بالنسبة الى نصفه نعم لا يكون اكثر من
الواحد اذ الواحد ليس كثيرا انتهى قال الفاضل الشيرازي اقول القلة والكثرة
الاضافيه قد صرحوا بانهما من خواص الكم المنفصل فلم تحققوا في الواحد وما
استدل عليه بان الواحد نصف الاثنين فالاثنان ضعف والضعف كثير
بالنسبة الى نصفه لو تم لدل على ان الواحد بل نصفه كثير ايضا لان الواحد ضعف
لنصفه ونصفه نصف له ولم يقل به احد بل الحق ان الاثنين كثير
حقيقي والكثرة الاضافية ... انتهى والعجب انه
قال اقول لا يخفى انه مذكور في تعليقة الفاضل الجلي على قول الشارح لان
الاثنين ليس بكثير فيه نظر لانه يقال انه الكثرة القليلة من لواحق الكم ولا يكون
الواحد قليلا انتهى وهذا كما ترى اظهر واولى مما ذكره هذا الفاضل لان ظاهر
اكثر الاصحاب انهما من لواحق الكم المنفصل قد يدل على ان هذا الايراد
اشتباه على غير محصل وذلك حيث ان الشيخ في قاطيغورياس كتاب
الشفاء صرح بان المراد من الكم ما يشمل اسداه ومن الظاهر ان الواحد
من مبادي الكثرة فيدخل في الكم لئلا يلزم اختلال حصر المقولات في عشر
فيجوز ان يكون مرادهم من كون القلة والكثرة من صفات الكم المنفصل
ما يشمل اسداه ايضا لا سيما في مقام التوجيه لما وقع عن الشيخ والعجب
من الشارح المحقق من اهمال هذا التوجيه وحكم بانه من واحد لفظه
ومثله عن مثله غريب مع تصريح الشيخ في ذلك الفن به فليتامل فيه
مما وقع عنه من التعليل بقوله اذا المقصود واضح اما ان يكون اشارة الى

ما علیه الحاکم من ان المراد من الکثرة الکثرة التی یتالف منها الجسم
هی غیر متناهیه واما الی ان فی عبارة الشیخ لفا ونشرا مرتبا وذلک
علی ان یکون ذکر الواحد بالقیاس الی المتناهی والمتناهی بالقیاس الی
غیر المتناهی ولکن ذکر الوحده علی سبیل الاستطراد وتقریر الدلیل علی
المسلکین ان الجسم له کثرة غیر متناهیه وکل کثرة غیر متناهیه فان منها
کثرة متناهیه ثم ان الحاکم حکم بان المقدمه القائله بان کل کثرة متناهیه
یوجد فیها الواحد والمتناهی مستدرکة فی الاستدلال بتمامه بدونها
انتهی وقد یقال ان الکثرة من حیث انها کثرة تقتضی اشتمالها علی الواحد
والمتناهی ولا مدخل فی ذلک لکون الکثرة متناهیه او غیر متناهیه
اشارة الی دفع وهم ربما یعرض لبعض الاذهان من ان الکثرة الغیر المتناهیه
لا یجب اشتمالها علی الواحد ولا یخفی انه ان ارید به کون الکثرة بما هی
لا تابی عن کونها مشتمله علی المتناهی فهو مسلم لکن لا یفید الکلیة والعموم
لکان الاثنین حیث انه کثرة ومع ذلک غیر مشتمل علی المتناهی وان
ارید به کونها مشتمله علی المتناهی مطلقا فهو ممنوع والسند ظاهر
وقد یقال لو خص الکثرة بالغیر المتناهی تثبت علی کلیتها وغرض المعترض
لیس الا ان لا احتیاج الی هذا التعمیم بل یکفی التخصیص بغیر المتناهی و
یمکن ان یقال فایدة اثبات المتناهی فی ضمنه علی الاستدلال لیستدل
به علی استحالة ترکب الجسم مما لا یتناهی وذلک بان یقال ان ذلک المتناهی
اذا فرض من اجزاء متناهیه بعضها فوق بعض یحصل جسم متناه ثم ینسب
الجسم الذی لا یتناهی اجزاوه لیظهر بطلانه ایضا بان نسبة الحجم الی الحجم
نسبة الاجزاء الی الاجزاء فلزم ان یکون حجم احدهما غیر متناه مع انه لیس کذلک

فلیتدبر قوله المخالف اذ المقصود واضح کلام مقصود الشیخ ان کل
کثرة غیر متناهیه فیها ذلک وهو ظاهر لا خفاء فیه وانما
ذکر المتناهیه اطرادا او استظهارا فلا یخفی ان ما ذکره الامام
تحقیق کلام الشیخ وهو فی غایة الحسن وما ذکره من التحقیق
باق بحاله غایة ما فی الباب انه التزم ان لفظ المتناهی زایدة
وهو ما ادعاه الامام قال الشارح فلذلک حکم الشیخ بارتفاع
التعدد علی سبیل التجویز لا یخفی ان التعدد منتف قطعا فی صورة
التداخل اذا کان وضعیا وغیر منتف قطعا اذا کان
عقلیا فلا معنی للتجویز الا ان یقال ان مبنی ذلک علی تجویز
ارتفاع التعدد بالنظر الی مهیة ارتفاع التعدد لانه یرتفع
بحسب الوضع ولا یرتفع التعدد بحسب العقل وفی نفس الامر
وفیه کلام لان تحقق الطبیعة بتحقق فرد ما منها قطعی
لا ظنی فلا معنی لتجویز ارتفاع التعدد نظرا الی مهیة ارتفاع
التعدد بل یلزم الحکم به جزما والغرض ان غرض الشیخ من عسی الغدد
هو القطع والجزم علی ما هو دابه فی التعبیر مختارا انه یقول
یشبه او لعل او عسی وامثالها والمراد من انتفاء التعدد
ههنا هو انتفاء التعدد الوضعی لا مطلقا وذلک حیث انه
بصدد بیان عدم ازدیاد الحجم بزیادة اجزائه المتداخله
ترقی عنه بقوله بل عسی العدد وانما قلنا ان المراد من
ذلک التعدد هو الوضعی لانه بینا سبب حصول الحجم فاذا انتفی
التعدد الوضعی فی صورة التداخل فقد انتفی الحجم ایضا کما

قال المحاکم ان قطرا من الدایره اذا قاطع قطرا آخر حدث نقطة التقاطع قال الفاضل الشیرازی یتغیر بانه حین تقاطع القطرین تحقق نقطة واحدة وحین تقاطع القطر الآخر لها حدثت نقطتان اخریان ولیس بشیء اذ حین تقاطع القطرین حدثت اربع نقطة لانقسام کل من الخطین بقسمین انتهی ولا یخفی ان مجرد التقاطع لا یلزم الانقسام المقتضی لحدوث نقطتین فیجوز ان یکون مراد الحاکم من حدوث نقطة واحدة من التقاطع فی الحرکة ما ینطبق علی نقطة المرکز بل لا یزید علیها فیکون هی بعینها هی وتوقف النظر فی هذه المرتبة عما حدث من التقاطع الوطری فی القطر وعند التقاطع الآخر لها حدثت نقطتان نظرا الی النقطة الحادثة فی القطر وفیه تامل بوجه ما فتدبر

ان ما قاله الشارحان فی حل ما وقع عن الشیخ ههنا فهو بعید
بل الحق حمل کلامه علی ظاهره قال المحاکم وجوابه
ان الشیخ ابطل التداخل فی نفس الامر فی هذا الکلام قال الفاضل
الشیرازی ان هذا الجواب منظور فیه اذ الدلیل الذی
ذکره الشیخ لابطال التداخل انما یدل علی بطلان التداخل
الحادث بعد الملاقات علی ما ذکره المحقق الشریف واشار
الیه صاحب المحاکمات حیث قال هو جواب لسوال مقدر
عسی ان یورد ویقال لا نسلم ان المداخلة یستلزم ان یکون
للطرف حالان او احوال انما یکون کذلک لو لم تکن الاجزاء
مخلوقة علی التداخل انتهی وعلم منه ان الدلیل المذکور
لا یدل الا علی امتناع التداخل الحادث واما الدلیل الثانی فانما
یدل علی بطلان التداخل فیما یتحقق فیه الوسط والطرف
وازدیاد الحجم فاذا فرضنا اجزاء ثلثة متداخلة لم یکن من
اجزاء الجسم اذ لم یکن من الاجزاء المقداریة فعدم تحقق
الوسط والطرف ح وعدم ازدیاد الحجم لیس محذورا فتامل
انتهی وهذا کما تری یجوز توجیه ما وقع عن المحاکم بان
مراده انه علی تقدیر تالف الجسم من الاجزاء الغیر المتناهیة
یجب وقوع التالف بین الاجزاء الغیر المتناهیة بقرینة
قوله فی التالیف حیث یشعر ظاهره بان الاجزاء التی
یتالف منها الجسم لا یکون متداخلة بحسب الخلقة فح وان
کان کل واحد من هذه الاجزاء مع اجزاء اخری غیره مخلوقا

علی التداخل لزم تحقق اجزاء متباینة فی الوضع بین اجزاء
غیر متناهیة ظاهر والا لزم عدم تحقق مجموع الاجزاء الغیر
المتناهیة بل یلزم انحصارها فی جزئین متباینین وان
کان کل منهما اجزاء متداخلة غیر متناهیة بل فی جزء واحد
متالف من اجزاء غیر متناهیة متداخلة وهذا کما تری انه
لا یکفی وجود اجزاء غیر متناهیة متداخلة فی مذهب النظام
حیث انه ذهب الی حصول الحجم منها وهو ممتنع علی هذا التقدیر
کما لا یخفی علی الناقد البصیر وعلی تقدیر تالف کل جزء من
اجزاء متداخلة غیر متناهیة یلزم وجود مجموعات متناهیة
متباینة فی الوضع مرارا لا نهایة لها وعلی تقدیر انه لم یزد
الحجم یلزم تداخل الاجزاء الحادث بعد الملاقات والدلیل الثانی
انما یجری علی مذهب من التالیف وحصول حجم الجسم من مثل
هذه الاجزاء المتناهیة المتباینة فی الوضع بان یحصل التالیف
منها ویکون فیها وسط وترتیب وطرف ومن ههنا یصح بان
الاستدلال علیه والقرینة علیه ما قد نقلنا عنه وبالجملة
ان التداخل فی اجزاء متناهیة مما یلزم عدم الحجم فی مجموع الجسم
فلزم من ذلک التداخل المحال الی الحادث بعد الملاقات
یتاتی الترتیب فلیتدبر قال الشارح وفی التحقیق لیس
بینهما ای ذکر الفاضل السماکی انه یمکن ان یقال الفرق بین
التداخل والاعدام بالکلیة فلو تداخلت الاجزاء واشغلت
الوضع ولم یتمیز فی العقل لکان التداخل اعداما وانه محال قطعا

اولی جزء واحد م

ای حجم مجموع اجزاء متباینة علی جزء واحد م

وثبتناه کذلک علیه م

و هو خلف محال م نقل الکلام الی تلک الاجزاء التی یتالف منها الجسم وان کان کل منها کثیرة متناهیة متداخلة خلقة بان نقول لما کانت متماسة ما تمّ الحجب الوسط الطرف الی اخره م

المباینة بحسب الوضع م الجسم م

انتهى وممن الاصحاب من اورد عليه بقوله اقول للقايل ان
يعارض ويقول الاجزاء المتالفة في التداخل لا يخلو اما ان
ينعدم ويحدث جزء واحد فيلزم عدم تحقق التالف و
فرع وجود المتالف منه هذا وذاك لزم اتحاد الاثنين
المستحيل على ما يجي وهل هذا الا مثل ان يكون هناك شخص
واحد كان فرع وجود المتداخلين او لا ينعدم فان اتحد
الجزءان حقيقة بان يكون هناك جزء واحد كان هذا
وذاك لزم اتحاد الاثنين المستحيل على ما يجي وهل هذا الا مثل
ان يكون هناك شخص واحد كان زيدا وعمروا معا وان
كان الجزءان موجودين ولم يتحد اكانا اثنين انتهى وهذا
كما ترى لا نه يصح ان يكون وجها لما وقع عن الشارح فيما ياتي
بقوله والحق في ذلك ان التعدد قال الشارح بل قصد
بيان ان الاجسام الخ فيه في هذا القصد فوايد اولها ان
السلب الكلي اشد عنادا للايجاب الكلي الذي هو دعوى
الخصم وثانيها انه يلزم منه ما هو مذهب الحكماء من
ان كل جسم مفرد متصل قابل للقسمة الى غير النهاية مع دليل
نفي التركب وقد يقال انه ثبت مذهب الحكماء بمجرد نفي
الجزء الذي لا يتجزى على ما في الكتب التعليمية وانت تعلم
انه لا منافاة بين حصول هذه الفايدة من طريقين
الشارح والاظهر ما ذكرناه اما لفظا فلما قاله المحاكم من
وجهين واما معنى فلانه بحسب توجيهه يكون حصول الجسم

من اجزاء ثمانية مقدما على حصول النسبة التي
بجبها يلزم تناهي اجزاء جميع الاجسام وذلك بخلاف توجيه
الشارح حيث ادخل حصول الجسم في الجزاء وهذا كما ترى وقد
اشار الشارح الى ذلك حيث قال واعلم انه لم تعتبر النسبة
بين المولف من الاجزاء المتناهية وبين ساير الاجسام
الابعد ان صيره جسما الخ ولعل هذا التوجيه اولى مما تصدى
له المحاكم لاشعار ما وقع عن الشارح به قال المصنف
لكن ازدياد الجحم الخ يعني يكن ازدياد الحجم بيان المقدمة التي
تضم الى تالي المتصل المذكورة لينتج قوله لكانت نسبة
الاحاد الى الاحاد كنسبة الحجم الى الحجم وصورة القياس ان
يقال نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية
كنسبة الحجم الى الحجم ونسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى
متناه فنسبة الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى
وقوله هذا خلف محال بيان لامتناع هذه النتيجة التي
هي لازم تالي المتصل المذكورة المستلزم لانتفاء التالي
فقوله لكن ازدياد الحجم الى قوله هذا خلف محال بيان
لانتفاء تالي المتصل المذكوره ولهذا قال الشارح استثناء
الى آخره ونتيجة القياس غير مذكورة في المتن لظهورها
قال الشارح هذا استثناء لنقيض تالي المتصلة الخ قيل
ان هذا الدليل منقوض بالاجزاء الوهمية فيجب تناهيها
وهو خلاف مذهب الحكماء ولا يخفى انه اشتباه على غير

محصل ضرورة ان لا تناهي الاجزاء الوهمية لا ينفي لا عدم
ومن البين الظاهر منه ان كل ما يخرج من القوة الى الفعل
ولو بالفرض متناه ثم ان تلك الاجزاء الوهمية ايضا قابلة
للقسمة الى غير النهاية ولو وهما فلا يلزم من فرض حصول
الجسم من اجزاء وهمية غاية في ضمن جسم آخر ان يكون
نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى الغير المتناهي
وذلك حيث ان تلك الاجزاء الوهمية يجب الا يكون كل
منها قابلا للقسمة اصلا والا لكان ذلك جزء لا يتجزى و
انما ذهبوا الى ان الجسم قابل للقسمة الى غير النهاية من هذه
الجهة قال الشارح بل يعود الى الاحاد التي يعود اليها الضمير
في قوله منها الخ من الاصحاب من قال قوله لا يخفى على الناظر
ان ضمير منها في قوله وان كان الكثرة متناهية يعود الى
ما يعود اليه ضمير منها في قوله فاذا كان كل متناه يوجد
منها وذلك الضمير يعود الى الكثرة الا ان يقال ضمير منها
على هذا الى الاحاد المدلول عليها بقوله فان الواحد و
المتناهي موجودان فيها ويحمل قول الشارح تقريره كل عدد
متناه من الكثرة على انه بيان لحاصل المعنى انتهى وهذا
ترى ان من الظاهر ان يقال ان الضمير في قوله يوجد
منها مؤلفا يرجع الى الكثرة لا الى الاحاد فيكون ما وقع عن
الشارح من لفظ تقريره محمولا على ظاهره من كونه موافقا
للمعنى لا انه حاصل المعنى ثم انه على تقدير ان يكون ضمير منها

في قوله وان كان الكثرة متناهية منها يعود الى الاحاد لا
يستدعي ان يكون ضمير منها في قوله يوخذ منها ان يعود الى
الاحاد ايضا وذلك لانها لم يسبق ذكرها هنالك ولا سياق
الكلام وسياقه يدل عليها ايضا وذلك بخلاف ما عليه
امرها هنا حيث ان السياق ثم صدق عليها لان مفاده
ومغزاه ان الاحاد اما ان لا يكون لها ازيد من حجم الواحد
واما ان يكون لها حجم ازيد من حجم الواحد فاما ان كان
لها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بين الاحاد
الى آخر الكلام وبالجملة انه لا يلزم من رجوع الضمير في هذا القول
الى الاحاد ان يعود اليه في القول الاول ايضا حيث التقابل
بين قوله فاذا كان كل متناه وقوله وان كان الكثرة متناهية
فهو سهل الدلالة فيه صريحا عليه على ان في سلك تنشر الاداء
في العبارة وذكر النظر بن اشعارا بما يؤيدنا ولعل الشارح اراد
توجيه ما وقع عن الشيخ من دون حاجة الى الاضمار لفظه
قال الشارح وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة
وفهم من امكان الاضافات ومن الاصحاب من قال اقول
الحق انه فسر الاضافة بالانضمام لكن اعتبر الاضافة بين
الكثرات لا بين الاحاد من الاجزاء وذلك لان دعوى كون
نسبة حجم المؤلف الى حجم المؤلف كنسبة الاجزاء على تقدير
اعتبار الانضمام بين الاجزاء التي لا يتجزى يتوقف على
دعوى ان للاجزاء التي لا يتجزى مقادير متساوية اذ لو لم يكن

لها مقادير متساويه لجاز ان يكون ازدياد الحجم بحسب ازدياد
النظم والتاليف ولا يكون نسبة المولف الى المولف كنسبة
الاحاد الى الاحاد اذ من الجايز ان يكون الازدياد بحسب
الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بناء على ان الزايد
ليس على سبيل التساوى بل يجوز ان يكون نسبة الحجمين
من النسب التى توجد فى المقادير دون الاعداد ولما كان
هذا الذى ظاهر المنع على مذهب القائلين بالاجزاء بناء على
أن ليس للاجزاء التى لا يتجزى مقدار ولا حجم عندهم وليس
الحجم عندهم الا للمولف من الاجزاء، اعتبر الامام الانضمام
بين الكثرات الثابتة حجما بالبرهان تحرزا عن الاحتياج
الى هذه الدعوى ولا يخفى على المنصف حسن توجيهه انتهى
وهذا المنع مذكور فى كتبهم ويندفع كما يفهم من كلامهم
ان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها الى بعض على ما قيل صح
موجبا للحجم المولف منها وجب ان يكون لها مقادير فى
انفسها والا لم يتصور حصول الحجم بانضمام بعضها الى بعض
وقد ابطلناه واذا كان مقادير فى انفسها قطعا كانت
متساويه اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها واذا كانت
متساويه وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم
المقدار كانت نسبة مولف منها الى مولف آخر منها
كنسبة احاد الاول الى احاد الثانى بالضرورة قيل وبما قررنا
اندفع ما قيل من ان تلك الاجزاء لا يوصف بالتساوى ولا

بالتفاوت

بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء
فى انفسها فهى لا متساويه ولا متفاوته انتهى وهذا كما ترى
انه لا حاجة له الى هذا التاويل الذى يوجب صرف بعض عبارات
الشيخ من ظاهره على ان فرض عدم التزايد على تقدير التساوى
يتم الدليل اذ لو كان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف كما
يظهر هذا بضرب من الحذف والتقدير كما لا يخفى على الناقد
البصير وان ما ذكره هذا القايل يا باه كل الاباء ما وقع عن
المتكلم بقوله واما قوله وان كانت الكثرة متناهية متهما
حجم فاعلم انه لما ابطل ان لا يكون مقدار المجموع ازيد من
مقدار الجزء الواحد ثبت ان حجم المجموع فوق حجم الواحد فح
قد حصل جسم مولف من اجزاء متناهية وقد كان يمكن ان
يقتصر على هذا القدر فى ابطال قول من قال كل جسم مولف من
اجزاء غير متناهيه الا انه اراد ان يثبت فى كل جسم متناهى
المقدار انه ليس مولفا من اجزاء غير متناهيه فلا جرم لم يقنع
بذلك بل احتج بتناهى اجزاء ذلك على تناهى اجزاء ساير الا جسام
المتناهيه فى المقدار وذلك بان يتبين ذلك الجسم المتالف
من الاجزاء المتناهيه التى يمكن الاضافات بينها وبين غيرها
فى جميع الجهات وانما اعتبر ذلك بناء على تناهى اجزاء ساير
الاجسام المتناهيه فى المقدار لانه اراد ان يثبت بعدد
هذا الجسم مقادير ساير الاجسام فالمقادير انما يكون متناسبة
اذا كانت من نوع واحد فالخط لم يمكن ان ينسب الى السطح بانه

ثلثه او ربعه ومن ذلك من النسب وكذا السطح لا يمكن ان
ينسب الى الجسم لان الذى يكون ثلثا للشئ او ربعا وهو الذى
يكون لو ضممت امثاله اليه لصار مثلا لذلك الشئ والجسم
لا يحصل البته من اجتماع السطوح ولا السطح من اجتماع الخطوط
ولا الخط من انضمام النقط بالدليل الذى مضى فى ابطال الجزء الذى
لا يتجزى فى الفصل الاول اذا عرفت ذلك ظهر ان الشيخ لما اراد ان
ينسب مقدار الجسم المتالف من اجزاء متناهيه الى مقادير ساير
الاجسام بين انه يمكن الاضافة بينها وبين غيرها فى جميع الجهات
وكلما كان كذلك كان حجما فى كل جهة فيكون جسما ومتى ثبت كونه
جسما جازت نسبته الى ساير الاجسام لان الذى يكون حجما فى
جهة واحدة او جهتين وهو الخط والسطح لا يجوز ان ينسب واحد
منهما الى الجسم واعلم ان هذا التفسير الذى ذكرناه لا يصفو الا اذا
اضمر فى المتن لفظ حتى يصير هكذا وامكنت الاضافات بين تلك
الكثرة وبين غيرها فى جميع الجهات ولكن الموجود فى النسخ ليس كذلك
بل هو هكذا وامكنت الاضافات بينها فى جميع الجهات فاما ان يكون
سقطت هذه الكلمة من قلم الشيخ او الناسخ او تركها الشيخ عمدا
لدلالة الكلام عليها انتهى كلامه بعبارته وهو بعيد عن توجيه
هذا النظر عليه البعد وعلى تقدير جواز التوجيه به فيرد على ما ذكره
الشارح المحقق عليه كيف صار الانضمام ايضا نسبة او مستلزم لها
ان كان مراده بالحجم غير حجم الجسم مع انه يابى عنه كلام الامام
كل الاباء يرد عليه ان مداره على ان نسبة الاحاد الى الاحاد

بالظهر توجيه بعض الاشكال صح

كنسبة الحجم الى الحجم ولم يتم المقصود من توجيهه وما ذكره الامام
فى شرح ما وقع عن الشيخ بقوله لكن ازدياد الحجم يجب ازدياد
التاليف والنظم يابى عن هذا التوجيه ثم مداره على ان نسبة
الاحاد الى الاحاد كنسبة الحجم الى الحجم وهذا توجيه غير وجيه بوجوه
واما ما ذكره بعض المتاخرين من الايراد على ما وقع عن الشارح
هنا حيث قال الاولى تعميم هذا التوجيه وبيان فساده
ثم الاضراب عنه الى ما ذكره اولا لان توجيه كلامه لان الثانى
~~اكثر فسادا انتهى مردود بما نقلنا عن الامام من عبارته لانه~~
~~توجيه يوافق كلامه فلهذا ذكره ثانيا وعبارة الشارح~~
~~تدل على ما ذكرنا فليتدبر~~ قال الحاكم وهذه الشرطية ان
كانت اتفاقيه لم ينتج فى القياس الاستثنايى قال بعض
الناظرين اقول لا يخفى عليك ان الكلام فى الاجسام المتناهية
المقادير والمقصود ليس الا اثبات ان الاجسام المتناهية المقادير
لا يتركب الا من الامور المتناهية كما سيصرح الشارح به والجسم
المنسوب اليه ايضا جسم متناه فى المقدار غير متناه بحسب
الاجزاء وقد نص على ذلك الشارح حيث قال فى تقرير الكلام
كان نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر متناهى القدر مؤلف
من اجزاء غير متناهيه نسبة شئ متناهى القدر الى شئ متناهى القدر
كذا اذ لا يمكن ان ينفك هذا عن هذا ولا نعنى باللزومية
الا ما يكون المقدم فيه ملزوما للتالى نعم تحقق هذه النسبة
بالنسبة الى مطلق الجسم اتفاقى وليس كلامنا فيه وكذا كون

قوله وثبت ما مضى ان ازدياد الحجم من النظم والتاليف صح

ازدياد الحجم ... الاتصال

ثم ان النظم هو الانضمام فكيف يعد الانضمام النظم الذى هو مبنى على ان ملاك الامر صح

وجدان كون العدد المتناهيه نسبة احاد الاخر الى احاد الاول

ينظر الى ما ذكرنا من عدم كون مراد الامام من الاضافة الانضمام حيث جعل النسبة وجها اخر وتفطن اشتراك منها الاول كما لا يخفى ان الشارح المحقق تصدى لتوجيه كلام الشيخ اجراء الكلام الامام انه ليس ما المذكور صح ومن هنا ظهر فساد التوجيهين من كلام الناظر فتدبر صح

والحاصل انه جعل حصول الحجم الكثير المتناهية المقدار بمتناهية كما ... مركب من اجزاء غير متناهية ... دلالته ان لا يلزم حصول الحجم المتناهى القدر ... لكون نسبته الى جسم المتناهى القدر صح

الشرطية لزوميه على توجيه الامام ايضا ظاهر لان حصول
جسم يكون نسبته الى جسم آخر متناهي القدر كذا لازم لتحقق
الجسم في الجهات الثلث فتامل انتهى وهذا كما ترى يجوز ان
يكون المقدم عبارة عن كون حجم المؤلف ازيد من حجم الواحد
كما يفهم من ظاهر ما وقع عن الشارح سيما ما وقع عنه بقوله
لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف الخ ولما حصول
الجسم بديهة او نظرا فهو من المتفرعات كالاجتماع في جهتين او اكثر
على هذا المقدم من حيث هو لا يستلزم هذه النسبة اي التالي
ولا يستحيل انفكاكه عن المقدم بديهة او نظرا بالنظر الى المقدم
بل العقل اذا نظر اليهما ولاحظهما كذلك يجوز الانفكاك بينهما
وبالجملة ان حصول الجسم بهذه الصفة مقدما ومن الظاهر
انه من هذه الحيثية لا يستلزم التالي بل نقيضه كما اشار
اليه المحاكم على سبيل المنع فاثبات استلزام ذلك المقدم
بتلك الحيثية لذلك التالي مشكل جدا بل التحقيق خلافه
كما علمته وما وقع عن الشارح يابى عن ذلك التوجيه مع انه
ترى حاله في نفسه من عدم كونه وجيها فتدبر فيه قال
المحاكم فكل عدد نفرض من تلك الاجزاء بل واحد منها الخ قيل
اقول يمكن ان يقال الجسم ليس مجرد تلك الاجزاء كيفما اتفق
اذ لا شك ان تلك الاجزاء مع شيء آخر فلقائل ان يقول لا نسلم
ان لهذه الاجزاء نسبة الى الجسم وانما يكون كذلك لو كان
الجسم شخصا كيفما اتفق وليس كذلك فلم لا يجوز ان يكون الجسم

عليه الثابت بداهة ... او بداهة ... كون زيادة حجم ما فوق الواحد على الواحد ... جواز حصول الحجم في جهات ثلث من اجزاء متناهية واما انه هو المقدم فلا ... يكون مقدما ... انه على تقدير حصول الحجم من اجزاء متناهية لا يستلزم كون نسبة الحجم المتناهي القدر غير متناهي الاجزاء كنسبة اجزائه المتناهية الى اجزاء المنسوب اليه الغير المتناهية بل يلزم ان يكون تلك النسبة نسبة متناه الى متناه ... ان حصول الحجم المتناهي مقدار من اجزاء متناهية يكون ... وكذا كون حجم ما فوق الواحد زائدا على حجم الواحد ... الاول على ما ظنه ... جعله مقدما ...

نوعا آخر مغايرا للاجزاء الكثيرة الحاصلة في جهة او في جهتين
فلا يكون بين الجسم وبينها نسبة لا بد لنفي ذلك من دليل
فالشيخ لاجل هذا اثبت الحجم في جميع الجهات حتى يحصل الجسم
فيكون النسبة صحيحة انتهى وهذا كما ترى ان حقيقة الجسم
ليست الا نفس تلك الاجزاء كما ذهب اليه المتكلمون لا
انها داخلة في حقيقته واذا لم يعتبر ترتيب الاجزاء في جهة او في
جهتين في حقيقته واذا لم يعتبر ترتيب الاجزاء فلا يلزم ان
يكون جزء حقيقته امرا آخر حتى يتالف منه ومن الاجزاء
بل انما يكون مباديه نفس الاجزاء فقط لا غيرها فاذا ازداد
الحجم بحسب ازدياد الاجزاء فلا شك انه يمكن اعتبار النسبة
بالثلث والربع او غير ذلك واما عدم نسبة الخط والسطح
الى الجسم فمن حيث عدم تالفه منهما ولو كانا جزئين منه
لكان لهما نسبة اليه بالربع والثلث وان لم يكونا من الاجسام
قال الشارح فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى
غير متناه وهو محال انت خبير بان هذا الخلف يخالف
ما وقع من الشيخ في الخلف بقوله فيكون نسبة الاحاد المتناهية
الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هف
محال انتهى الا ان يقال انه اقرب نظرا الى مقدمات الاستدلال
وان بعد عن ظاهر كلام الشيخ ولعل الشارح المحقق تصدى
من هذه الجهة لتوجيه آخر وكذلك الشارح الفاضل حيث
قال في توجيهه فاعلم انه لما ثبت ان نسبة متناهي الاجزاء الى

للجسم الذي هو عند الخصم غير متناهي الاجزاء نسبة متناهي
المقدار الى متناهي المقدار هف لما مضى ان ازديا د المقدار
والحجم بحسب ازديا د التاليف والنظم وجب ان يكون نسبة
آحاد الجسم المولف من الاجزاء المتناهية الى احاد الجسم المولف
من الاجزاء الغير المتناهية نسبة عدد متناه الى متناه و
ذلك محال فثبت ان القول بكون الاجسام المتناهية غير متناهية
العدد يودي الى المحال فيكون القول به باطلا وهو المطلوب
انتهى وهذا كما ترى انه بظاهره يوافق ما وقع عن الشيخ ولعل
الشارح المحقق تصدى لوجه آخر قال الشارح لان الثابت
بالبرهان في الفصل الثاني اورد عليه المحقق الدواني بقوله
فيه نظر لان دلايل نفي الاجزاء الذي لا يتجزى تنفي تركب الاجسام
منها مطلقا فان المحالات المذكورة في الفصل الثاني لازمة على الاول م
تقدير عدم تناهي الاجزاء ايضا سواء كان الجسم متناهيا او
غير متناه نعم المحالات المخصوصة بهذا المذهب انما يلزم
في الاجسام المتناهية الاقدار وذلك لا يوجب عدم ثبوت
الكلية فهذا ما علم ثبوته في الفصل الاول اولى مما علم في الفصل
الثاني حيث فرغ عنه في الفصل الثالث فهو بالوضع والتسليم
فيه اولى مما علم فيه وان لم يكن اولى منه فهو مساو ولم يبطل مما علم فيه ولا اقل منه م
القول بتركب الجسم الغير المتناهي من الاجزاء الغير المتناهية
يستلزم تركب الجسم المتناهي منها وبطلان اللازم يستلزم
بطلان الملزوم ويمكن الاعتذار عن هذا بان كل هذا خارج بطلان ما هو م

عن

عن المذكور في هذا الموضع فتامل انتهى وهذا كما ترى بلا ان
من الجائز ان يقال ان الشيخ لم يقيد المفاصل في قوله مفاصل
غير متناهية بقوله ما لا ينفصل كما قيد به في العبارة الثانية
وما وقع عن الشارح عقيب ذلك بقوله اقول انه لم يقل
في الثانية يشعر به والمحالات المذكورة في الفصل الاول لازمة
على تقدير عدم تناهي الاجزاء التي لا يتجزى سواء كان الجسم
متناهيا او غير متناه وغير لازمة على تقدير عدم تناهي الاجزاء
مجزية اولا م الاجزاء مطلقا سواء كانت غير متجزية لا في الجسم الغير المتناهي
المقدار فلهذا قال مهمله وهذا اوجه لتوجيه كلامه
قال الشارح اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب
الجسم قبل اقول هذا انما يتوجه لو حمل قول الشيخ الى ما لا ينفصل
على معنى ما لا ينقسم بوجه اي لا يقبل الانقسام اصلا لا
قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا على ما هو شان الجزء الذي
لا يتجزى اما لو حمل على معنى ما لا ينفصل بالفعل الى الاجزاء اي
المتبادر م ليس له اجزاء بالفعل على ما هو الظاهر من لفظ لا ينفصل
اذ الظاهر منه سلب فعلية الانفصال لا سلب امكانه و
قابليته ويدل عليه قول الشيخ فقد اوجب امكان وجود
جسم ليس لامتداده مفاصل اذ من الظاهر ان المراد
فلا يتوجه م سلب المفصل بالفعل عن الجسم المفروض لا سلب قابليته اي
صار حاصل الكلام ح ان الجسم لا يجوز ان يكون مشتملا على
مفاصل غير متناهية واما اشتماله على مفاصل متناهية فليس ب

بواجب لما اذا كانت تلك المفاصل غير قابلة للانقسام اصلاً
فلما مر في ابطال مذهب جمهور المتكلمين من انه ممتنع واذا
كانت قابلة للانقسام فلانه وان كان جائزاً لكنه غير واجب
اذ لابد من الانتهاء الى جسم ليس منفصلاً بالفعل والا لزم التسلسل
ويلزم ان يكون المشتمل على الجميع غير متناهي المقدار والامر الداير
بين الممتنع والممكن كان جائزاً لا واجباً ولا ممتنعاً وهذا بناء
على ان الشيخ لم يخص الكلام بالجسم المفرد انتهى ولا يخفى على
اولى النهى ان ظاهر ما وقع عن الشيخ يشعر بان في هذه العبارة
اشارة بل دلالة على انها يلزم من النظر السابق في الفصل الاول
بقرينه ما صدر كلامه بقوله اليس اذا اوجب النظر الخ
سيما عنون ذلك بالتنبيه فتدبر فيه وفي الفصل الاول
ابطال كون المفاصل الى ما لا ينفصل اصلاً وهذا ظاهر فان
قلت انه ينافي ما اوردناه سابقاً على المحقق الدواني قلنا
ان عدم التقييد في تلك العبارة بقوله الى ما لا ينفصل و
التقييد في هذه العبارة قرينه على ما اوردنا مع ان ما
وقع عنه في الفصل الاول يشعر بعدم كون الجسم ذي مفاصل
غير متناهيه مطلقاً اعم من ان ينفصل الى ما لا ينفصل مطلقاً
او الى ما ينفصل بوجه ما ولا نظهر من الفصل الاول ان الجسم
لا يكون له مفاصل متناهيه الى ما لا ينفصل اي عدم تركب الجسم
من الاجزاء المتناهية التي كانت قابلة للانقسام وبهذا يتضح
التفرقة ثم ان ما ذكره الشيخ في الفصل الثاني لا يتوقف على

يعدم م

انه م

وفي الفصل الاول ابطال كون المفاصل الى ما لا ينفصل اصلاً كما لا يخفى م م م

بقي هنا م

لكن المحقق م

احد

احد الاجزاء غير متجزية اصلاً بل يتم الاستدلال بدون ذلك
ثم ان ما وقع عن الشيخ في هذا الفصل يدل على ان الجسم لا يجوز ان
يكون مركباً من اجزاء غير متناهية مطلقاً سواء كانت لا يتجزى
اصلاً ام لا ولكن يدل على ان هذه القضية مهملة وما وقع عن
الشارح الفاضل في شرحه يشعر بان هذه العبارة اشارة الى
ما يلوح من الفصل الاول قال المحاكم وهذه الحجة لانه
لما كان الجسم المفرد متصلاً في نفسه الخ قيل يرد عليه ان للمعترض ان يقول
يكون من يجوز ان يكون لكل جسم مفاصل الى ما يقبل الانفصال
يمنع وجود الجسم فيجب اولاً اثبات الجسم المفرد ثم الاستدلال
على اتصاله ولم يثبت بالنظرين السابقين وجود الجسم المفرد
فلا يلزم منهما ان بعض الاجسام متصل انتهى وهذا كما ترى
يصح ان يقال ان هذه المذاهب في الجسم المفرد اي فيما لا يكون
مؤلفاً من الاجسام وهذا موضع مفروغ عنه وما نقله الشارح
المحقق عن الشارح الفاضل بقوله ثم افاد ان الجسم يكون
اما مؤلفاً من اجسام مختلفة الخ يؤيدنا وكذا ما وقع عن الشارح
الفاضل بعد تقسيم الجسم الى المركب والمفرد اذا عرفت فنقول
الاجسام المركب لها اجزاء موجوده بالفعل متناهيه وهي
تلك الاجسام المفردة التي منها تركبت واما الجسم المفرد
فقد اختلفوا فيه انتهى وبالجملة المحاكم ان جميع الانقسامات
الممكنة في الجسم المفرد امكن له ان يعول الى قوله عن اثبات
الكلية لا يخفى انه اذا امتنع تركب الجسم المفرد من اجزاء لا يتجزى

ثم ان ما ذكره من استحالة التسلسل لم يستوف ذكرها في الفصل المقدم حتى لا يحتاج الى البرهان عليها هاهنا من ان الفصل السابق عنه ولا انها بديهية ايضا واشار الفاضل الى ان الزايد قال المحاكم اما اذا اعتبر بالجسم المفرد فلا يلزم ان كل جسم مفرد م م
ح

هذا م

يلزم ان لا يكون له جزء مطلقا وذلك لان المعتبر في مفهومه
عدم انقسامه الى اجزاء هي اجسام واذا لم يكن منقسما اليها
وامتنع انقسامه الى اجزاء لا يتجزى فيلزم امتناع انقسامه
الى الاجزاء مطلقا سواء كانت اجساما ام اجزاء لا يتجزى
وذلك بخلاف ما عليه امر امتناع انقسام الجسم مطلقا الى
اجزاء لا يتجزى فانه لا يستلزم امتناع انقسامه الى اجزاء هي
اجسام ولعل اشتبه الامر على بعض المحصلين الناظرين
في هذا المقام حيث قال اقول المعتبر في مفهوم الجسم المفرد ان
لا يكون مولفا من اجزاء هي اجسام واللازم من امتناع كون
الجسم مولفا من اجزاء لا يتجزى سواء كانت متناهية او غير
متناهية ليس الا امتناع حصول جميع الانقسامات الممكنة
في الجسم المفرد اذ لو حصل جميع الانقسامات الممكنة في المفرد
لزم تركبه مما لا يتجزى واما امتناع كل واحد من الانقسامات
في الجسم المفرد وان كان واقعا بحسب نفس الامر لكن ليس
لازما من امتناع التركيب من الاجزاء التي لا يتجزى اذ انقسامه
الاجسام ليس ممتنعا لامتناع التركب من الجزء بل يكون المعتبر
في مفهومه عدم التركب من الاجسام واما وجه العدول
الى اثبات الجزئية عن اثبات الكلية فلان اللازم من نفي
الكلي هو الجزئية انتهى وهذا كما ترى حيث ما قررنا من
اشتباه امر الجسم المطلق بالجسم المفرد وكون عدم الانقسام
الى الاجزاء التي كانت اجساما معتبرا في الجسم المفرد لا ينافي

وما في كلامه

الملازم

الملازم بل يويدها لا اعتبار ذلك في المقدم حيث يصير الكلام
في قوة ان الجسم المفرد الذي معناه عدم انقسامه الى اجزاء هي
اجسام لو انقسم الى الاجزاء يكون تلك الاجزاء مما لا يتجزى وامتناع
التالي يستلزم امتناع المقدم فيلزم من ذلك عدم انقسامه
الى الاجزاء مطلقا فمن امتناع التركب مما لا يتجزى يلزم امتناع
الانقسام في الجسم المفرد قال الحاكم واما ان المطلوب
جزئي فظاهر الشرح قال المحقق الدواني اقول ظاهر الشرح انه
لما لم يثبت كل جسم غير مشتمل على الاجزاء التي لا يتجزى الغير
المتناهية بل انما ثبت ان الجسم المتناهي كذلك فلم يثبت
الاتصال الا في بعض الاجسام المتناهية اذ الجسم الغير المتناهي
على تقدير امكانه يجوز ان يكون مركبا من اجزاء لا يتجزى غير
متناهية فلا يكون متصلا والنظر الذي ذكره غير وارد لما
سيجي ولانه اذا ثبت ان الاجسام المتناهية الاقدار غير مشتملة
على الاجزاء التي لا يتجزى الغير المتناهية وان كل جسم غير مشتمل
على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية فقد ثبت ان بعض الاجسام
متصل واحد لان كل جسم متناه اذا اخذ فاما ان لا يكون له
اجزاء اصلا او له اجزاء هي اجسام ولا يتسلسل بل ينتهي الى جسم لا
يكون له جزء انتهى ومراده ان جزئية هذا الحكم اي الاتصال
في بعض الاجسام دون كلها بواسطة اهمال القضية الاولى لانه
لم يثبت فيما سبق على ما قرره الشارح ان الجسم الغير المتناهي
لا يمكن ان يكون مركبا من مفاصل غير متناهية فلم يثبت الاتصال

فى كل جسم بل يثبت فى بعض الاجسام المتناهيه المتناهيه
ولا يلزم عدم الانفصال فى كل جسم ولثبوت هذه الجزئيه و
عدم ثبوت الكليه يكفى اهمال القضيه الاولى كما اشار اليه
الشارح بقوله ولو جاز وجود جسم عن المتناهى المقدار بجاز وقوع
مفاصل غير متناهيه ولا يخفى ان جزئيه النتيجه لا تتوقف
على جزئيه القضيه الثانيه بل على تقدير كليتها ايضا لا يستلزم
كلية النتيجه على ما تقرر فى مظانه من انها تابعة لاخس
المقدمتين والمهملة فى قوة الجزئيه فلا مدخل لجزئية القضية
الثانيه فيها على ما قررنا وان امكن ان يكون لها مدخل فى
مقام آخر ثم ان القضية الثانيه وان كانت جزئيه لرعاية
التقابل واثبات الجزئيه كما هو مذهب جمهور المتكلمين
لكن الثابت فى الفصل الاول كليه هذا الحكم كما يظهر مما ذكره
الشارح بقوله وقد بان امتناع تركبه منها الخ وبالجمله ان
الثابت بالنظر السابق فى ذلك الفصل ان الاجسام المتناهيه
الاقدار غير مشتمله على الاجزاء التى لا يتجزى الغير المتناهيه
وان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء التى لا يتجزى مطلقا سواء
كانت متناهيه او غير متناهيه ومن هذا يلزم اتصال
بعض الاجسام بقوله لان كل جسم متناه وبالجمله ان الجزئيه
اللازمة فى نفس الامر من النظرين السابقين يلزم المهمله
التى فى قوة الجزئيه والكليه التى يعبر عنها بالجزئيه لاجل نكته
التقابل فجزئيه هذه القضيه لاجل المهملة وبما قررنا اندفع

ما اورده الفاضل الشيرازى على ما حققه المحقق الدوانى
بقوله اقول هذا القايل ذهل عما سلكه الشارح المحقق حيث عن ان م
جعل القضيه الثانيه لا بيانها لو كانت جزئيه لكان لها مد خل
فى جزئيه النتيجه ولم يكن اهمال القضيه الاولى مستقلا
فى جزئيتها على ما زعمه القايل المحقق ولم يكن ما ذكره فى هذا م
جواب النظر صحيحا اذ لا يصح قوله لانه اذا ثبت ان الاجسام
المتناهيه الاقدار غير مشتمله على الاجزاء الغير المتجزيه وكذا الغير المتناهيه م
قوله لان كل جسم متناه اذا اخذ فاما ان لا يكون له اجزاء
اصلا او اجزاء هى اجسام اذ على تقدير كون القضيه الثانيه جزئيه
على ما صرح به الشارح يجوز ان يكون بعض الاجسام المتناهيه
متالفا من اجزاء لا يتجزى على ما فصلناه انتهى وهذا كما
ترى ان كليه القضيه الثانيه يظهر من النظر السابق
فى الفصل الاول وان عبرت بالجزئيه لنكتة قال المحاكم
لانا نقول لا نسلم الخ قال المحقق الدوانى اذا اخذ التالى
حمليه شبيهه بالمنفصل فلا اتجاه لهذا اذ المعنى حينئذ لو كان
كل جسم مشتملا على مفاصل لكان كل جسم اما مشتملا على
مفاصل غير متناهيه او مشتملا على مفاصل متناهيه و
الملازمه بينه ولكن ابطلان التالى انتهى وهذا كما ترى
يرد عليه الايراد نقضا وحلا اما الاول فبان يقال مثلا
لو كل حيوان او كل جسم له نسبة الى المكان اينية والنسبة
الاينية من سبيل الحركة او السكون او عم منهما بان يصدق

على الاجتماع والافتراق وان اعتبرت هذه النسبة نظرا الى
جوهر آخر فتصدق هذه الحملية الشبيهة بالمنفصلة مع انه
يصدق بعض الحيوان لا حركة له وبعض الحيوان لا سكون له
فيلزم اجتماع النقيضين او قضيه واقعه في نفس الامر
وكلاهما خلف وخلاصة ما ذكره في بيان كلام الشارح
جارهنا واما الثاني فبان يقال ان من وقوع امثال
هذه الحملية لا يلزم صدق الكلية باعتبار احد شقي الترديد
حتى يلزم في مثالنا ان كل حيوان له حركة او ان كل حيوان
له سكون والمنافي للسالبتين الجزئيتين الواقعتين في نفس
الامر تحقق امثال هذا الا الكلية الحملية الشبيهة بالمنفصلة
التي يصدق حين تحقق الحركة في بعض الحيوان والسكون في بعضه
مع عدم تحقق الحركة في هذا البعض والسكون في ذلك بان
تصدق الموجبتان الجزئيتان والسالبتان الجزئيتان ففيما
نحن فيه ما يثبت في محل النقيض هو الجزئيتان وهذه الحملية
الكلية الشبيهة لا ينافيهما بل يصدق معهما كما قررناه قال
المحاكم لا يقال النتيجة الخ قال المحقق الدواني كون النتيجة ذلك
مناقشه فان القياس المذكور هو ان كل جسم لا يشتمل على اجزاء
على اجزاء لا يتجزى غير متناهية وهي اعم مما جعله نتيجة اذ ما لا يشتمل
على الاجزاء التي لا يتجزى الغير المتناهية صادق على غير الجسم
ولا يمكن التقييد بما من شانه الاشتمال المذكور على زعم
الاختصاص بالجسم اذ ليس من شان الجسم ذلك الاشتمال فيخرج

وكل جسم اشتمل على اجزاء لا يتجزى متناهية فالجسم ليس ما اشتمل على اجزاء لا يتجزى غير متناهية صح

الجسم بهذا القيد وان ضم اليه ان الجسم متصف بسلب
الاشتمال على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية وغير المتناهية
بحكم المقدمتين كان اللازم كلية لا جزئية اذ الحكم في
المقدمتين على جميع افراد الجسم لا على البعض ويمكن التفصي
عنها بان يعبر الجسم في محمول الصغرى فيصير القياس هكذا كل
جسم فهو جسم لا يشتمل على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية وكل
جسم لا يشتمل على الغير المتجزية الغير المتناهية فالنتيجة بعض الجسم
الذي لا يشتمل على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية غير مشتمل على
الاجزاء الغير المتجزية الغير المتناهية وهو يستلزم بعض الجسم
لا يشتمل على اجزاء لا يتجزى مطلقا وانت تعلم ان الكلية اظهر
على هذا التوجيه من الجزئية اذ المقدمتان تستلزمان
الكلية ضرورة انه اذا كان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير
المتجزية المتناهية وكل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزية
الغير المتناهية كان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزية
مطلقا فما الحاجة الى التكلف في جعلها جزئية انتهى قال بعد
نقل ذلك الكلام الى قوله لا على البعض اقول السر في انتاج الشكل
المذكور هو ان الاصغر والاكبر يلتقيان في الاوسط الذي
هو موضوع لهما فاللازم من المقدمتين ان بعض ما لا يشتمل على
اجزاء لا يتجزى غير متناهية في الجسم لا يشتمل على اجزاء لا يتجزى
متناهية ولما جعل الحكم في المقدمتين على جميع افراد الجسم
لا على البعض فلا انتهى وهذا كما ترى ماخوذ مما ذكره ذلك

كل فرد من افراد الجسم
فما لفظ الشارح

والتموه

المحقق ولكن بضرب من التغيير كيف لا واعتبار الجسم في محمول الصغرى اي الاصغر مفاد ماذكره ذلك المحقق ثم ان مطلق هذا الاصغر هو الجسم والمراد مما لا يشتمل ما يكون في الجسم فما ذكره ذلك المحقق بقوله فهي قولنا بعض الاجسام الخ احوج لسياق المرام واما ما اورده بقوله واما جعل الخ فهو غير وارد على كلامه حيث ان بناءه على اخذ ما كان ثابتا في نفس الامر كما اشار اليه المحاكم بقوله والاولى الخ فينظر الى ما ذكره المحاكم من الحكم على جميع افراد الجسم هنالك فلا ايراد عليهما لان مرتبه بحثه ينجر اليه فح يمكن ان يكون الحكم على جميع الافراد وهو ظاهر ولا يلزم المحاكم الاعتراف بانه كلام الشارح بل يجوز ان يكون كلاما براسه لكن الظاهر انتاج الشكل الثالث وان كانت المقدمتان كليتين والحق ان ظاهر كلامه كليه هاتين المقدمتين في نفس الامر وان عبرنا بالمهمله والجزئيه لاجل ما يفهم من كلامه فهذه المهمله والجزئيه المذكورتان ههنا كليتان يجب الامر نفسه قال المحاكم الشارح فالاظهر انه لما سلب الوجوب الخ وذلك على ما يقتضيه سياق الاسلوب فاندفع ما قيل انه يلزم ان يقول بالوجوب لان مقدماته في الواقع مقتضيه لذلك ووجه الدفع ظاهر حيث ان غايه البلاغه في الكلام وسياق المرام شي وكون مقدماته في الواقع مقتضيه للوجوب شي ثم لا يخفى جواز توجيه ما وقع عن الشيخ من امكان وجود جسم بانه انما يجب وجود جسم

عديم

عديم للمفاصل اذا احمل الجسم في قوله ان الجسم على المفرد لانه اذا امتنع تالفه من مفاصل غير متناهيه ومن متناهيه الى ما لا ينفصل وليس مولفا من متناهيه الى ما ينفصل فلا يكون لامتداده مفاصل ولا يجب وجوده اذا احمل على المتالف لتالفه من متناهيه الى ما ينفصل فكان الشيخ ذكر الامكان لهذه الدقيقه ثم ان الشارح المحقق اشار بقوله ومن المتناهي ممكن ان يكون وفي بعض النسخ بدله ممكن ممتنع ان لا يكون وعلى التقديرين مرجعهما واحد وهو مبني على ان الجسم في قول الشيخ اعم من المفرد والمولف والا لكان ممكنا ان لا يكون لانه اما غير ممتنع كما في المركبات او غير واجب كما في البسايط قال الشارح ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا انت خبير بامتناع ان ينعقد قياس من جزئيين قال الشارح وذكر الفاضل الشارح سوالح توجيه ما ذكره الامام ثانيا بان الدليل على امتناع وجود جسم يكون جميع الانقسامات حاصلا فيه بالفعل من حيث هو جميع ولا يلزم منه امتناع وجود جسم يكون كل واحد واحد منها حاصلا فيه فح يكون جسم شانه ذلك ليس بواجب ولا ممتنع وهو الامكان الخاص فظاهر لفظه يشعر بدخول الامكان على الانقسامات فينبغي ان توجه كما ذكرنا الا فرق بين الحمل الذي ذكره الامام وبين ما ذكره المحقق الا في اللفظ لان سلب الوجوب يستلزم الامتناع او الامكان الخاص والقدر المشترك بينهما هو الامكان العام قال المص كما عند الحس الى اخره

مما لا ارتياب فيه ان الجسم ليس بمحسوس في ذاته بل انه معقول
من جهة ذاته محسوس من جهة عوارضه واعراضه القائمة
به فاذا ادى الحس الى العقل تلك العوارض والاعراض من الالوان
والسطوح حكم العقل ح بوجود الجوهر هو محلها المتحيز بالذات
وهو الجسم ثم اذا ابان له امتناع الخلاف وبطلان المفاصل
في الجسم البسيط الفارد حكم بان الجسم البسيط الذي هو بين
السطوح المحسوسة متصل في نفسه ممتد في الجهات بذاته
فاذن الضمير في قوله كما هو متصل عند العقل بمعونة الحس
او عايد الى ما وهو عبارة من السطح المتصل عند الحس او هو
ضمير الشان اي كما هو الخطب عند الحس فيما يناله من الجسم
وهو السطح القايم به فليدرك قال ومثال الثاني ما بالاختلاف
عرضين افيد لقد نص في الشفاء في غير موضع ولحكه في
الطبيعيات وفي قاطيغورياس على مثل ما في هذا الكتاب
ان الانقسام باختلاف عرضين انفصال خارجي غير
مؤد الى الافتراق في الخارج على خلاف الانقسام بالفك
او الكسر فانه افتراق صريح في الخارج وعلى خلاف الانقسام
بالقسمة الوهمية الجزئية او القسمة الفرضية العقلية
الكلية فان ذلك ليس انفصالا خارجيا وليس يلزم
من ذلك انفصال الجسم في الخارج الى الاثنينية اذ انما
استيجاب الانفصال في الخارج بحسب اختلاف عرضين
قارين في حد حقيقتهما كالسواد والبياض والحرارة و

عند الحس اما عايد الى الجسم والمراد كونه متصلا في نفس الامر كما هو م م

البرودة

43

البرودة مثلا فاما الاعراض الغير القارة المتمحضة في
المعقولية بالقياس الى الغير كالاضافات المحضة فلا
يستوجب اختلافها انفصالا في الاعيان اصلا فنحن في
كتبنا ومعلقاتنا قد حققنا ان ما رامه شريكنا الرئيس
هنالك انما الانفصال في الذهن بحسب حال الموضوع في
الاعيان على ان يكون الخارج جهة التمايز ومطابق الحكم
بالانفصال الا ان يكون طرف الانقسام ووعاء الانفصال
هو الخارج كما الامر في القسمة الانفكاكية فمن المستبين
ان الجسم المتصل في نفسه اذا اختلف نصفاه بالسواد و
البياض مثلا تصح لنا عقدان صادقان بحسب حال الموضوعين
في الاعيان وهما بعض هذا الجسم اسود وبعضه ابيض و
ان لم يصح ان هناك انفصالا لانفطره على ذلك الواحد فابطل
اتصالا في الخارج فاذن ابعاض المتصل الواحد موجودة
في الخارج بعين وجود ذلك المتصل لا معدومة في الاعيان
راسا ولا متفاوتة بالوجود متمازة هي عن الكل ولا بعضها
عن بعض في نحو الوجود الخارجي بتة ومن هناك استتب
شك قد اعضل الامر فيه بالمتسطعين واعتاص المحيص
عنه عن المتحذلقين وهو انه يلزم اذا صحة حمل الاجزاء
المقدارية بعضها على بعض وعلى الكل فيصدق قولنا هذا الذراع
هو نصفه وهذا النصف منه هو ذلك النصف الاخر اذا
نا ما لك ذلك الاتحاد في نحو الوجود وليس حقيقة الحمل الا

المسطعون المتعرضون الخائضون في الكلام المتكلمين باقصى حلوقهم ماخوذة من النطع وهو الغار الاعلى من الفم ثم استعمل في كل تعمق قولا و فعلا منه

اتحاد الحاشيتين في الوجود وتغايرهما في الذهن وهو امر
بين الخلف مستبين الفساد وحل عقدة الاعضال
سبيله على ما قد استبان في صحفنا ومقالاتنا ان يقال
ان الاثنينية المعتبرة في ملاك الحمل انما مغزاها تغاير حاشيتيه
في الذهن واتحادهما في طرف الحمل على ان يكون تشاركهما في
ذلك النحو من الوجود بعينه على الاستقلال واثنينيتهما
الذهنية ملحوظة بالقياس الى طرف الحمل اعني الخارج في العقود
الذهنية ونفس الامر في العقود الحقيقية على معنى ان ما تحقق
في لحاظ الذهن بوصف الاثنوة والامار هو المتحقق في طرف
الحمل على سبيل التخالط وشان الاتحاد فلا يرجع الامر الى الوحدة
الصرفة والاثنوة الصرفة فيثلم ملاك حقيقة الحمل فاذن ليس
يتصحح الحمل الا اذا ما كان الاثنان في لحاظ الذهن قد تخالطا
في نحو الوجود واتحدا بحسب الوجود في طرف الحمل ان يكون ذلك
النحو من الوجود بعينه لكل من ذينك الاثنين براسه وعلى
استقلاله اما بالذات بالنسبة اليهما جميعا او ذلك
بالنسبة الى احدهما فقط وبالنسبة الى الاخر على المجاز
العقلي وذلك في الحمل بالعرض حتى انه يتصحح للعقل ان يحكم
بان الموجود في وعاء الحمل اثنان في نفس الامر على الاستقلال
وان كان نحو وجودهما في وعاء الحمل واحدا فلا يستوجب
ذلك تحققهما في وعاء الحمل على شان الاثنوة وعلى سبيل
ميز الوجود لان مناط التعدد والاثنينية ومنار الامتياز

وعلى الحقيقة

والامتياز في طرف انما هو اثنوة نحو الوجود وتعدد تشخص
الحصول في ذلك الظرف واذا تاسس ذلك فقد استبان ان ما
يكون موجودا بعين وجود المتصل الواحد على انه بعض من ذلك
الموجود البسيط الواحد وحدة صرفة وبعض الموجود الواحد الحق في
الذات والهوية يمتنع ان يكون مباينا له في الحصول متمازا عنه
في الوجود او معدوما صرفا الا من حيث ان ذلك الوجود بعينه
قد انتسب اليه ايضا براسه انتسابا بالذات فانه لا يكون
محمولا عليه اصلا لا حملا بالذات ولا حملا بالعرض اذ ليس
الموجود براسه هناك اثنين في نفس الامر ونحو وجودهما
في وعاء الحمل واحد حتى يصح الحكم بان الموجودين في حد ذاتيهما
اثنان اتحدا بحسب نحو الوجود اما بالذات او بالعرض بل
بل الصحيح ان الموجود في حد ذاته واحد ثم واحد ثم الذهن يحلله
الى ابعاض غير ممكنة التخلف عنه في الوجود ولا صحيحة الانفراز
عنه بحسبه فهذا سبيلنا معشر الحكماء فلا تحيص عنه
فانه نوحا حكم العقل في داير الحمل فاما المقلدون فانهم
يهيمون في المفاوز ويتيهون في المتاه فترى امثلهم طريقة
يسلك سبيل ضعفاء العقول فيتشبث في معرفة التشكيك
بحشيش التخصيص ويقول على سياق مقالة النجاة ان
التعارف قد خص الحمل بالاتحاد في الوجود مع عدم التمايز
في الوضع ومنهم من يضل عن السبيل فيرتكب تسويغ الحمل في الاجزاء
المقدارية ويقول نصف الذراع مثلا اذا اخذ من حيث

الطبيعة المقداريه لابشرط شي كان محمولا على كله ولا يستشعر
ان الطبيعة المقداريه لابشرط شي من الاجزا المحمولة التي تتقوم
منها الحقيقة بحسب سنخ جوهر المهية وهي من حيث طبيعة
الحقيقة المرسلة والاجزاء المقداريه بحسب الكمية والانقسام
هي التي يحل اليها تحليل المتصل وهي من حيث تشخصيه الطبيعة الاتحادية
وتلك متحدة مع الحقيقة المرسلة المتقومة منها وهذه مباينة
للهوية الشخصية المنحلة اليها بتة فليتبصر ثم ان ما وقع
عن الشارح المحقق في تفسير ما وقع عن المصنف ههنا بقوله
الحس حكم باتصال الجسم قد افيد في توضيحه بانه ليس يعني
بذلك ما يتوهم من ظاهر اللفظ فيعترض عليه انه على خلاف
ما يقتضيه الاصول المعطاه فيما يتعاطاه القوانين الحكمية
بل انما يروم حكم العقل باتصال الجسم فيما يدركه الحس منه و
كذلك الاحكام الحسيه بالاسر انما هي احكام العقل المقارنه
لمدركات الحس في المحسوسات كما ربما توصف المتصورات
بالمطابقة او اللامطابقة لعروض الصورة بالعرض من جهة
الاحكام التصديقية المقارنة لها من تلقاء انفسها وقد
حققت ذلك في نقد المحصل وفي نقد المحصل وفي اساس الاقتباس
على اوضح الوجوه ثم ان سالت عن صريح الكنه وفتشت
عن صراح الحق فالحواس بمعزل عن الادراك ايضا وانما وظيفتها
التادية الى المدرك الحاكم على الاطلاق وهو العقل لا غير على
ما سيستبين لك في النمط الثالث ان شاء الله العزيز قال

امام

امام المشككين في المحصل وفي هذا الموقف صار اهل العالم
فرقا الفرقة الاولى المعترفون بالحسيات والبديهيات وهم
الاكثرون الفرقة الثانيه القادحون في الحسيات فقط زعم
افلاطون وارسطاطاليس وبطليموس وجالينوس ان اليقينيات
هي المعقولات لا المحسوسات فقال الحكيم المحقق في النقد
الحس ادراك باله فقط والحكم تاليف بين مدركات
بالحس او بغير الحس على وجه يعرض للمولف لذاته اما الصدق
والكذب واليقين حكم ثان على الحكم الاول بالصدق على
وجه لا يمكن ان يزول وليس من شان الحس التاليف
الحكمي لانه ادراك فقط فلا شي من الاحكام بمحسوسه
اصلا فاذن كل ما هو محسوس لا يمكن ان يوصف من حيث
كونه محسوسا بكونه يقينا او غير يقيني او حقا او باطلا و
صوابا او غلطا فان جميع هذه الاوصاف من لواحق الاحكام
اللهم الا اذا قارن المحسوس حكم غير ماخوذ من الحس
وح توصف بهذه الاوصاف من حيث كونه حكما وبقا
له حكم يقيني او غير يقيني واذا تقرر هذا ثبت ان المحسوسات
في قوله ان اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات
ليست محسوسات فقط فانها لا يمكن ان يكون يقينيه
بمعنى عدم الملكة بل انما هي ليست يقينيه بمعنى السلب
كما ان الادراك وحده ليس حكما واذا كانت المحسوسات
في هذا الكلام مقارنة باعتبار كونها مطابقة او غير مطابقة

او صوابا او غلطا فادعا ان الجماعة المذكوره من الحكماء زعموا
ان المحسوسات لا يكون يقينيه ليس بحق وذلك ان الحكماء ذكروا
ان مبادى اليقينيات هى الاوليات والمحسوسات والمجربات
والمتواترات والحدسيات وسموها القضايا الواجبة قبولها
وذكروا ان مبادى المجربات والمتواترات والحدسيات هى
الاحساس بالجزئيات ولذلك حكم كبير الجماعة بان من فقد
حسا فقد فقد علما وان اصول اكثر العلم الطبيعى كالعلم بالسماء
والعالم والعلم بالكون والفساد وبالاثار العلويه وباحكام
النبات والحيوان ماخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة
المبنية عليها عند بطليموس وعلم التجارب الطبية عند جالينوس
ماخوذ من المحسوسات وعلم المناظر والمرايا وعلم جر الاثقال
والحيل الرياضية كلها مبنى على الاحساس واحكام المحسوسات
فاذن نحل اقاويلهم يقتضى الوثوق بالمحسوسات التى هى
مبادى جميع العلوم فكيف ساغ للمصنف ان يدعى عليهم بانهم
قالوا ان المحسوسات لا يكون يقينيه بل انهم بينوا الحكم
العقل فى المحسوسات انما يكون يقينيه وانما يكون غير
يقينيه فاذن الصواب والخطاء انما يعرضان للاحكام
العقليه لا على المحسوسات من حيث هى محسوسات ولو كانت
الاحكام التى يقع فى معرض الغلط عير موثوق بها لكثره وقوع
الغلط للعقلاء فيها ولما جعل البيان مواضع الغلط فى
المعقولات ولا فى المحسوسات صناعة كصناعة سوفسطيقا

والمناظر انتهى ما اريد نقل مما قاله هناك بعبارته والجملة
المحسوسات ما هى محسوسات من باب التصورات ولا يجرى
فيها المطابقة واللامطابقة والصواب والغلط بحسب
انفسها اللهم الا من تلقاء الاحكام العقليه المقارنه لها و
هنالك ضرب من النظر الدقيق وقسط من التفصيل والتحقيق
كانه قد بلغ نصاب التمام فى كتابنا شرق الحق وفى حواشينا
على الشرح العضدى لمختصر الاصول وليعلم ان الف النفس
العاقله بعالم الحس وتوغلها فى الجبلة السافلة الجسد انية
مثار الغلط فى الاحكام العقليه الصحيحه فى المعقولات الصرفه
فلتبصر ~~قال الشارح الفاضل انه قال فى القضية الاولى~~
~~لا يجوز ان يكون الى آخره قال الامام وانما اعتبر ذلك لان~~
~~المقادير انما يكون متناسبة اذا كانت من نوع واحد~~
~~فالخط لا يمكن ان ينسب الى السطح بانه ثلثة او ربعه او غير ذلك~~
~~من النسب وكذا السطح لا يمكن ان ينسب الى الجسم لان الذى~~
~~يكون ثلثا للشئ او ربعا له هو الذى بحيث لو ضمت امثاله~~
~~اليه لصار مثلا لذلك الشئ والجسم لا يحصل البته من اجتماع~~
~~السطوح والسطح من اجتماع الخطوط والخط لا يحصل من انضمام~~
~~النقط بالدليل الذى مضى فى ابطال الجزء فى الفصل الاول~~
~~قال الشارح اولا انه لم يقل فى الثانية لا يجب ان~~
~~الامام ترك قيدا آخر ذكره الشيخ وهو ما ينفصل ليكون~~

الشيخ فليس يجب ان يكون هو ممتنع ان يكون لما ظهر من
امتناع تركب الجسم من اجزاء متناهية قال الشارح او لما
باختلاف عرضيين قارين الاولى حذف القارين
من البين كما فعله الشيخ لانه قد يكون الانقسام بعرضيين
غير قارين كاختلاف حركتين او محاذاتين او موازاتين
الا ان يقال ان من العرضيين الغير القارين ما لا يكون
موجودا في الاعيان فلا ينقسم بحسبها الجسم فيه فليتدبر
قال المحاكم لانا نقول الخ قال الفاضل الشيرازي اقول
انت خبير بان اختلاف الجهة التعليلية لا يفيد جواز اجتماع
المتقابلين بل لا بد من اختلاف الحيثية التقييدية حتى
يتغاير المحل ومن المعلوم ان تحصل المحل من حيث يصلح
للمحلية مقدم على عروض العرض الحال فلو كانت الحيثية
التي يصلح بها المحل للمحلية هي قيام العرض لزم الدور انتهى
وهذا كما ترى ماخوذ عما ذكره المحقق الدواني بقوله فان
قلت محل السواد والبياض ان كان واحدا لزم الدور انتهى
وهذا كما ترى ماخوذ عما ذكره المحقق الدواني بقوله فان
قلت محل السواد والبياض ان كان واحدا لزم اجتماع المتضادين
في محل واحد وان كان متغايرين ثبت المطلوب انتهى وذلك
حيث ان مراده منه ان اختلاف الحيثية التقييدية لا
والحيثية التعليلية غير نافعة وما ذكره المحقق من
الايراد على ذلك السوال بقوله لا يقال ان محلهما واحد

في ذاته والمغايرة باعتبار اختلاف العرضيين كما يشعر به
كلام المحاكم ومثل هذا التغاير كاف في جواز قيام المتضادين
بهما انتهى وهو يدل على ان مراده ما قررناه ثم ان ما ذكره
ذلك الفاضل بقوله لزم الدور ماخوذ عما ذكره المحقق
ثانيا في جواب ذلك السوال حيث قال لانا نقول لو فرضنا
عروض البياض والسواد لجسم واحد بجملته يجري فيه
هذا القدح مع استحالته بديهة وايضا لا بد من امتياز
المحل قبل حلول العرض ليكون تشخصه سابقا على تشخص
العرض فلو توقف امتياز المحل على حلول العرض لزم الدور
انتهى فقوله يدل على ما قلنا والعجب ان ذلك الفاضل
نقل كلام هذا المحقق ومع ذلك نسب الى نفسه بقوله
اقول وكذا ما ذكره ثانيا ماخوذ من كلامه على ما قررنا
ثم اورد الاشكال في حمل اجزاء المتصل الواحد على نفسه
باتحادها معه ثم الجواب عنه بان المعتبر في الحمل هو
الاتحاد في الوجود لا مطلق الاتحاد ولا يخفى ان ما ذكره
الشيخ في الشفاء يغني بدفع هذا الايراد حيث قال في الهيات
هذا الكتاب فالهوهو ان يحصل للكثير من وجه وحدة
من وجه اخرى فمن ذلك بالعرض وهو على قياس الواحد
بالعرض الى آخر ما ذكره والحاصل ان اجزاء المتصل الواحد
موجودة بعين وجود الكل فهي واحدة ثم عرضت لها
الكثرة بوجه ما وذلك بخلاف ما هو المعتبر في الحمل حيث

يعتبر فيه الكثرة اولا ثم الوحدة بوجهٍ من الوجوه فههنا لك
كثرة عرضت لها واحدة بخلاف ما عليه امر اجزاء المتصل
الواحد حيث انها واحدة عرضت لها كثرة بوجهٍ من
الوجوه فليتدبر قال المحاكم وهذا الفرق ضعيف لان
العقل كما يحكم بان الابيض غير الاسود كذلك يحكم بان المحسوس
غير غير المحسوس فلا قول يرد عليه ان من يقول بانقسام
المحل باختلاف العرضين الساريين كالسواد والبياض
مثلا يقول به لا لاجل ان العقل يحكم بان الابيض غير الاسود
حتى يلزم عليه هذا بل لاجل ان الجسم اذا كان في شيء منه
بياض وفي شيء منه سواد وكان السواد والبياض من
الاعراض التي يجب ان يكون سارية في محالها فيكون محل
السواد جزأ من الجسم لا كل الجسم والا لزم ان يكون السواد
ساريا في تمام الجسم وكذا البياض يكون حالا في جزء من
الجسم فيكون في الجسم محل السواد والآخر محل البياض — جزأن احدهما صح
اذ لا بد للسواد والبياض الحاصلين في الجسم محل واذ
ليس كل الجسم فتبين ان يكون بعضه بخلاف الاعراض
الغير السارية كالسطوح الحالة في الاجسام فانه يجوز
ان يقال محلها كل الجسم لا بعضه ولا يلزم من حلولها في
الاجسام انقسام الاجسام انتهى وهذا كما ترى فانه يصح
ان يقال سريان الحال في المحل اما ان يكون نظرا اليه كله و
اما ان يكون نظرا الى جزء الممتاز عن الآخر بحسب الفرض و

الوهم
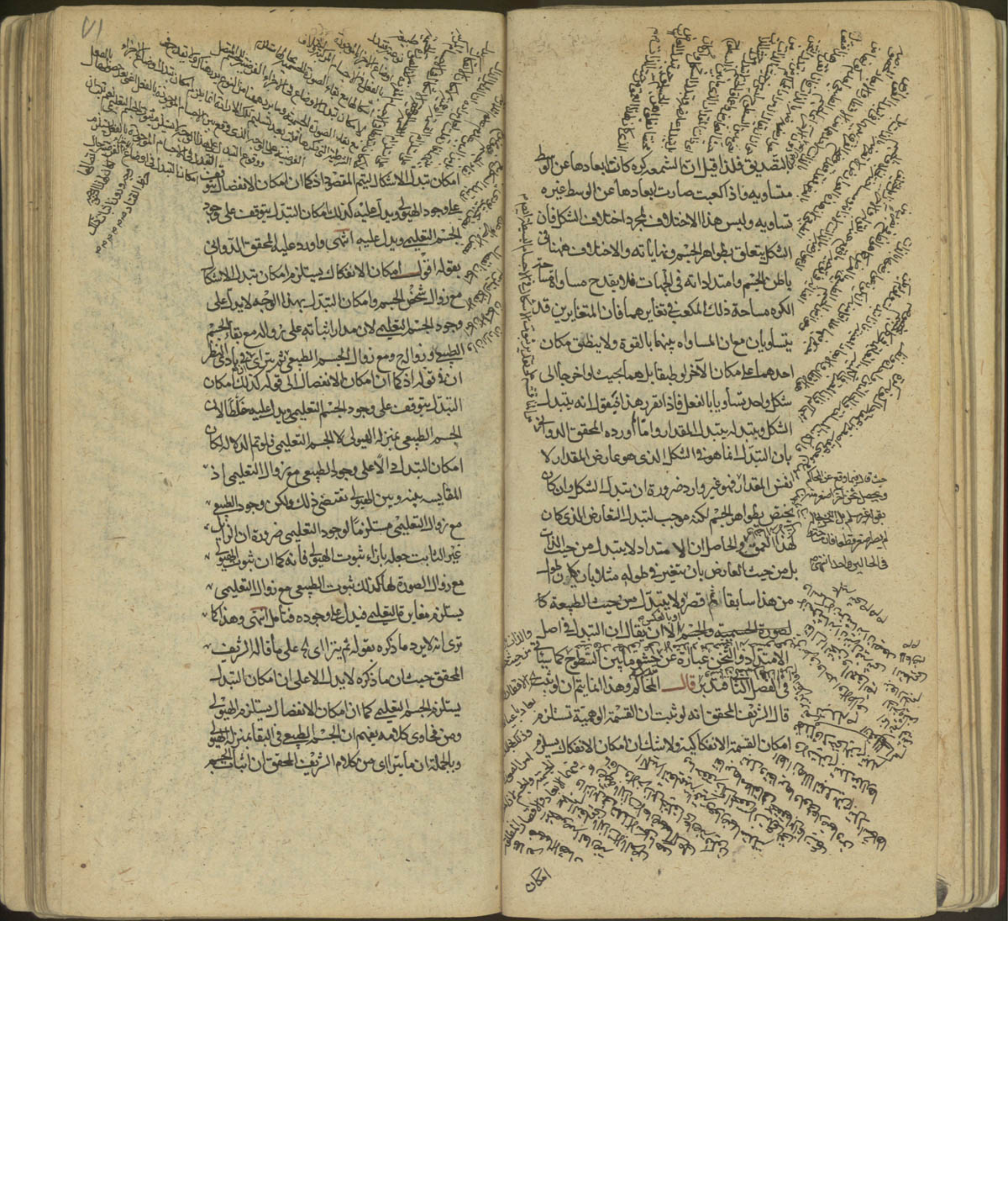
الوهم وقد اشتبه امر السريان في البعض على السريان
في الكل فلهذا قال والا لزم ان يكون السواد ساريا في تمام الجسم
كما ترى ولم يعلم ان المحل هو الكل والسريان فيه باعتبار بعضه
والفرق بين الاعراض السارية وغير السارية هو ان الانطباق
والسريان نظر الى المحل معتبر في الجملة في الاولى دون الثانية
قال المحاكم وهذا يؤيد ما ذكرناه في اختلاف عرضين
ذكر الشريف المحقق بهذه العبارة وهو انه من قبيل القسمة
الوهمية اذ لو لم يكن منه لم يكن لتخصيص الوهمية وجه لان
الانقسام بحسب اختلاف الاعراض لازم ايضا من جزء الوسط للطرفين
انتهى وهذا كما ترى يصح ان يقال من اقسام اختلاف الاعراض
ما ذهب الى غير النهاية وهو لا يلزم جزء الوسط للطرفين
وايضا يخالف ما ذكره الامام في شرحه قال واعلم انا قد ذكرنا
ان الانقسامات على وجوه ثلاثة التقطيع واختلاف
العرضين والوهم والحجة التي ذكرناها في وجوب قبول الجسم
الانقسامات غير متناهية لا يوجب ذلك الا في الانقسامات
الوهمية فاما ان يدعي ان الجسم قابل للانقسامات
الانفكاكية والانقسامات الحاصلة باختلاف الاعراض
الى غير النهاية فذلك مما يحتاج فيه الى دلالة اخرى انتهى
وهو صريح في ان الانقسام الحاصل باختلاف الاعراض غير
الانقسام الوهمي حيث جعله مقابلا له اللهم الا ان يقال
مراد الامام من الاعراض في قوله باختلاف الاعراض هو الاعراض

وهذا كاف في السريان م

القارة له كالسواد والبياض لا مطلقا فيصح ان يكون
الانقسام باختلاف الاعراض النسبية من الانقسام
الوهمي ثمّ ان فيما وقع عن الشيخ من قوله ولا سيما الوهمية
نوع من الاشكال حيث يظهر منه ان القسمة الغير الوهمية
ايضا الى غير النهاية وكذلك اللهم الا ان يقال انه اراد
الشيخ ان ابطال الجزء يلزم قبول الانقسام باحد الوجوه الثلثه
اى بمعناه الاعم اى يلزم قبول ذلك الى غير النهايه مع قطع النظر
عن خصوصيات الاقسام ولا سيما الوهمية بخصوصها او
الاعم في ضمنها من حيث هو في ضمنها على انه يمكن ان يقال
ايضا انه لم يثبت بعد استحالة لاتناهي الجسم فيجوز في بادي
النظر عدم تناهيه فيصح ان يقبل القسمة الانفكاكية الى
غير النهايه ايضا فيجوز قبوله للانقسام الى غير النهايه باحد
الوجوه ولا سيما الوهمية قال الشارح وتعين الرابع الذي
هو مذهب الجمهور من الحكماء اه قيل اقول الثابت فيما
سبق صريحا هو ان بعض الاجسام المتناهي المقدار ليس على ما مر
متالفا من اجزاء لا يتجزى ولم يلزم ان لا شيء من الاجسام كذلك
كما هو مذهب جمهور الحكماء فينبغي للشارح ان يقول ما
ذكره الشيخ على نفي كون كل جسم مركبا من اجزاء لا يتجزى
متناهيه يدل على نفي تركب شيء من الاجسام فثبت ما
هو مذهب الجمهور انتهى وهذا كما ترى اذ من الجائز ان
يقال انه ابطل مذهب الجمهور من الحكماء من المتكلمين صريحا مما سبق

في الفصل الاول وابطل مذهب النظام مما سبق من الفصل
الثاني كما انه ابطل مذهب الشهرستاني صريحا مما وقع عنه
في هذا الفصل بقوله لا يقف الى غير النهايه ومن الظاهر
ان المذاهب المحتملة في الجسم اربعة كما اشار اليه الشارح في
ابتداء الفصل الاول ولما ابطل الثلث تعين الرابع ومن
الظاهر ان التصريح وقع من الشيخ في الفصل الاول اذ ابطل الاحتمال الاول
وقد تصدى الشارح له بقوله ولما اراد في هذا الفصل ابطال
الراى الاول وبقوله يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى
النظام واشار الى ابطال الاحتمال الثالث في هذا الفصل فتعين
الرابع وهو مذهب الحكماء واما حديث ان الثابت فيما سبق
صريحا هو ان بعض الاجسام المتناهي اه فمردود بما يظهر
من كلام الشارح من ان المراد من بعض الاجسام اه ما يكون
فردا من الجسم المطلق الشامل لجميع افراد الجسم المفرده والمركبه
فلا ينافي ان يكون المراد من ذلك البعض هو جميع افراد الجسم
المفرد على انه يمكن ان يقال ان الشيخ في هذا التركيب ذكر ان
التاليف مطلقا لا يقع من احاد لا يقبل القسمة اى ما يقع
تاليف كذلك بقوله اليس اذ لم يمكن تاليف من احاد كذلك لا
يخفى على من يذوق حلاوة القواعد العربيه وان كان
هذا الحكم مما لم يصرح به ههنا ولكنه لازم له كما اشار اليه في
هذا الفصل ومن الظاهر انه كان في تعيين الاحتمال الرابع
قال المحاكم فانه اذا جعل كره مثلا كان لنا ان نخرج من هذا حقيق

[illegible]



بالتصديق فلذا قيل ان الشمعة كرة كانت ابعادها عن الوسط
متساويه واذا كعبت صارت ابعادها عن الوسط غير
متساويه وليس هذا الاختلاف لمجرد اختلاف الشكل فان
الشكل يتعلق بظواهر الجسم ونهاياته والاختلاف هٰهنا في
باطن الجسم وامتداداته في الجهات فلا يقدح مساواة مساحة
الكرة مساحة ذلك المكعب في تغايرهما فان المتغايرين قد
يتساويان مع ان المساواة بينهما بالقوة ولا ينطبق مكان
احدهما على مكان الآخر لو طبقا بل هما بحيث لو اخرجا الى
شكل واحد تساويا بالفعل فاذا تقرر هذا فنقول انه يتبدل
الشكل ويتبدل به تبدل المقدار واما ما اورده المحقق الدواني
بان التبدل انما هو في الشكل الذي هو عارض المقدار لا
نفس المقدار فهو غير وارد ضرورة ان تبدل الشكل وان كان
يختص بظواهر الجسم لكنه موجب لتبدل العارض الذي كان
لهذا الحجم والحاصل ان الامتداد لا يتبدل من حيث الذات
بل من حيث العارض بان يتغير في طوله مثلا بان يكون طول
من هذا سابقا ثم قصر ولا يتبدل من حيث الطبيعة كا
لصورة الجسمية والجسم الا ان يقال ان التبدل في اصل
الامتداد والثخن عبارة عن حشو ما بين السطوح كما سيأتي
في الفصل الثاني فتدبر قال المحاكم وهذا انما يتم ان لو ثبت
قال الشريف المحقق انه لو ثبت ان القسمة الوهمية تستلزم
امكان القسمة الانفكاكية ولا شك ان امكان الانفكاك يستلزم

امكان

امكان تبدل الاشكال ليتم المقصود اذ كما ان امكان الانفصال يتوقف
على وجود الهيولى ويدل عليه كذلك امكان التبدل يتوقف على وجود
الجسم التعليمي ويدل عليه انتهى واورد عليه المحقق الدواني
بقوله اقول امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال
مع زوال تشخص الجسم وامكان التبدل بهذا الوجه لا يدل على
وجود الجسم التعليمي لان مدار اثباته على زواله مع بقاء الجسم
الطبيعي وزواله ومع زوال الجسم الطبيعي ثم سترى ان في بادي النظر
ان في قوله اذ كما ان امكان الانفصال الى قوله كذلك امكان
التبدل يتوقف على وجود الجسم التعليمي ويدل عليه خلطا لان
الجسم الطبيعي بمنزلة الهيولى لا الجسم التعليمي فلو تم الدليل لكان
امكان التبدل دالا على وجود الطبيعي مع زوال التعليمي اذ
المقايسة بينه وبين الهيولى تقتضي ذلك ولكن وجود الطبيعي
مع زوال التعليمي مستلزما لوجود التعليمي ضرورة ان الزائل
غير الثابت جعله بازاء ثبوت الهيولى فانه كما ان ثبوت الهيولى
مع زوال الصورة لها كذلك ثبوت الطبيعي مع زوال التعليمي
يستلزم مغايرة التعليمي فيدل على وجوده فتامل انتهى وهذا كما
ترى انه لا يرد ما ذكره بقوله ثم سترى الخ على ما قال الشريف
المحقق حيث ان ما ذكره لا يدل الا على ان امكان التبدل
يستلزم الجسم التعليمي كما ان امكان الانفصال يستلزم الهيولى
ومن فحاوى كلامه يفهم ان الجسم الطبيعي في البقاء بمنزلة الهيولى
وبالجملة ان ما سترى من كلام الشريف المحقق ان اثبات الجسم



التعليمي بامكان تبدل الشكل كاثبات الهيولى امكان الانفصال
ولا يلزم من ذلك كونه بمنزلة الهيولى في البقاء حتى يكون خلطا و
ويحتاج حمل كلامه الشريف على ما ذكره بقوله لكن لما كان في
بل ظاهره كما قلنا فتدبر واما ما يرد على ما ذكره اولا فيا في
في فصل ابطال مذهب ذي مقراطيس ما يندفع به ثم ان الفاضل
البرازي قال لا يرد هذا الايراد على اثبات الجسم التعليمي بالتخلخل
والتكاثف الحقيقيين لان ازدياد مقدار المركب لا يتصور
من دون ازدياد الجسم المفرد وذلك لان ازدياد الحجم انما
هو بازدياد الجزء اما مقدارا او عددا وههنا لا يتصور الثاني
فتعين الاول انتهى وبعضهم قال الحق في الجواب هو ان يقال
ان امكان تبدل الاشكال على الجسم الواحد ولو في الوهم يدل
على مغايرة الجسم الطبيعي للجسم التعليمي اذ بقاء الطبيعي في الوهم
مع تبدل مقاديره لا يمكن الا بان يكون المقدار مغايرا للجسم
والا لزم انفكاك الشيء عن نفسه فافهم وايضا نقول تبدل
المقدار بحسب تبدل الاشكال في الاجسام المتخلخلة المتكاثفة
كاف في الدلالة على المغايرة ولا يرد عليه هذا الايراد اذ
يمكن ان يقال بتخلخل الجسم المتصل وتكاثفه بدون تخلخل الجسم
المفرد او تكاثفه كما يظهر بادنى تأمل انتهى وهذا كما ترى ضعيف
انه لا يلزم من الانقسام الوهمي ثبوت الجسم التعليمي ومغايرته
للجسم الطبيعي لانه بحسبه يكون الجانب الذي يلاقي منه ما
على يمينه غير ما يلاقي يساره ولا يلزم منه تبدل شكله

في الوهم فتدبر واما حديث التخلخل والتكاثف فيمكن ان يكون
ذلك من قبل الهيولى فتدبر فيه قال المحاكم وفيه منع
لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال لو كان من الاعراض
السارية قيل اقول لما تقرر ان الجسم التعليمي لما امتد في
الجهات الثلث فاذا ارتفع امتداد في جهة منها بقي امتداد في
جهتين هو السطح وقد ثبت ان الجسم التعليمي بواسطة حلوله
في الجسم الطبيعي منقسم في الامتدادات الى غير النهاية وبالضرورة
يكون السطح الباقي بعد زوال الامتداد في جهة واحدة و
بقاء الامتدادين بحالهما يقبل الانقسام الى غير النهاية و
كذا الكلام في انقسام الخط الى غير النهاية انتهى وهذا كما ترى
فلان الامتدادين اللذين للجسم التعليمي ليسا هو السطح نفسه
ثم ان قيام الجسم التعليمي بالطبيعي باعتبار انتهائه كقيام
السطح بالجسم التعليمي والخط بالسطح واشار المحاكم الى ذلك
بقوله فالجسم الطبيعي الى قوله عارض له من حيث انتهائه
وبالجملة انه ليس قيامه بالجسم الطبيعي وحلوله فيه بطريق
السريان لا في كله ولا في بعضه حتى يلزم من انقسامه
انقسامه بل انما قيامه به باعتبار انتهائه فلا يلزم من
انقسام الجسم الطبيعي الى لا نهاية انقسامه من هذه الجهة
قال المحاكم واتصال هذه المقادير غير لازم قيل انه يرد
عليه ان وجود الاجزاء في الجسم التعليمي القائم بالطبيعي المتصل
الواحد لا يتصور ان لا يكون على نحو قبولها القسمة بوجه اصلا لما

فتعين ان يكون على نحو قبولها الانقسام في الجهات الثلث
فيحقق هناك سطوح وتحقق السطح يستلزم انقسام الجسم
الطبيعي بالضرورة وكذلك الكلام في اتصال الخط انتهى وهذا
كما ترى ودعوى الضرورة فيه غير مسموعة عند اولى النهى
واختلاف الاعراض مطلقا لا يوجب الانقسام عنده و
استلزامه ممنوع ومن لم يقل بالجسم التعليمي لم يقل بالسطح
ودعوى البديهة كما ترى قال المحاكم واعلم انك عرفت
اورد عليه المحقق الدواني من البين ان الدليل المذكور على
اتصال الجسم يجري في كل مقدار من غير تفاوت فهو في حكم المعلوم
انتهى وهذا كما ترى حيث لا يلزم ذلك بالدليل المذكور
اتصال الجسم بل انما يلزم ذلك بعد اثبات وجود المقادير
كما صرح به المحاكم حيث قال انه لا يلزم العلم بذلك من احتمال
الجسم للقسمة الغير المتناهية والمحاكم اشار الى ما ذكر
فليتدبر قال المحاكم فان قلت ان اريد بالحركة ما هي بمعنى
القطع وبالزمان ما هو مقدارها فهما امران لا يوجدان
الا في الوهم فلا يكون البحث عنهما من مقاصد العلم وان
اريد بالحركة معنى التوسط وبالزمان قدره فهي آنية قلت
فنقول المراد معنى القطع ومقداره وكانه اشار اليه وذلك
لتطابقهما في العقل لكنهما امتدادان في العقل يحكم العقل بانه
اذا فرض في احدهما قطعا انقسم الى جزئين لا يجتمعان معا فهو
الا في العقل اذ هما موجدان معا فيه بل في الخارج بمعنى ان

الجزئين لو وجدا في الخارج لا يكونان معا بل يكون احدهما متقدما
والاخر متاخرا فبالضرورة لا يحصل شيء منهما في الوهم الا اذا كان
في الخارج امر غير قار يحصل بحسب استمراره وعدم استقراره
في العقل هذا الامتداد انتهى ولا يخفى ان هذا بظاهره
يدل على ان راسم الحركة والزمان موجود في الخارج بل مع المرسوم
حيث ان الامر الذي لا قرار له في ذاته هو الحركة والزمان
وفي كلامه اشارة الى الدليل على وجودهما فيه والا لكان
حكم العقل بتطابقهما في العقل كاذبا والظاهر من الشيخ وجودهما
في الخارج ايضا والعجب من بعض اعاظم الحكماء ومشهور
العلماء انه قد ادعى اتفاق الحكماء على ان الزمان والحركة لا
وجود لهما فيه حيث قال ان الزمان على ما اتفق عليه
كلمة الكل امر متوهم وهو مقدار الحركة القطعية المتخيلة
المتوهمة الغير الموجودة انتهى فنقول وبالله التوفيق ان
هذا الدعوى مما لا شاهد عليه شاهد ضعيف فضلا
عن شاهد قوي بل نقول انما يشهد على نفيه ما ذكره
الشيخ في طبيعيات الشفاء بقوله اما الزمان فان جميع
ما قيل في امر عدامه وانه لا وجود له في الآن وفرق
بين ان يقال لا وجود له مطلقا ولا وجود له في آن حاصل
ونحن نسلم ونصحح ان الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون
للزمان والوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك
صحيح له فانه ان لم يكن ذلك صحيحا لصدق سلبه عنه

بل كان للحركة على ذلك الحد من السرعة مقدار يمكن فيه قطع
غيرها ويمكن قطع هذه المسافة بابطا واسرع فالاثبات
الذى يقابله صادق وهو ان هناك مقدار هذا الامكان
والاثبات دلالة على وجود الامر مطلقا وان لم يكن دلالة
على نحو وجوده محصلا فى آن او على جهة ما وليس هذا
الوجه له بسبب الوهم فانه وان لم يتوهم كان هذا
النحو من الوجود وهذا الصدق حاصلا مع هذا فيجب
ان تعلم ان الموجودات منها ما هى محققة الوجود محصله
ومنها ما هى اضعف فى الوجود والزمان يشبه ان يكون
اضعف وجودا من الحركة وبقوله ولما كانت المسافة
موجودة وحد بعد المسافة موجوده صار للامر الذى من
شانه ان يكون عليها ومطابقا لها ومقدار قطعها نحو من
الوجود ثم قال انا لا يمنع ان يكون له وجود ليس فى آن
بل وجوده على سبيل التكوين بان يكون اى آنين فرضهما
كان بينهما الشئ الذى هو الزمان الى آخر ما اورده هناك
من الفرق بين المحصل بمعنى الموجود وبين المحصل بمعنى القار
فى الوجود ولما كان المنفى فى هذه العبارة هو الوجود بهذا
المعنى توهم الناظرون منه المعنى الاول وحكموا به سيما غياث
الحكماء مع غاية تتبعه للشفاء فان قلت انه ذكر الشيخ فى
هذا الفصل المنقول من الشفاء ما يويد نفيه فى الخارج كما
حكم به غياث الحكماء بهذه العبارة فان اريد ان يجعل للزمان

وجودا على هذا السبيل بل على سبيل التقضى لم يكن الا فى
الوهم قلت ان مراده من وجوده على سبيل التقضى هو وجوده
على سبيل القرار والاجتماع فيرجع حاصله الى ان الزمان ليس
له وجود قار الا فى التوهم وهو مسلم لا يجرى فيه ضرورة انه
لا منافاة بين عدم قراره الخارجى وبين قراره وثباته
الذهنى ولما غفل عنه غياث الحكما حكم بان وجوده
مطلقا ليس الا فى التوهم وهذا كما ترى على ان المحاكم الفاضل
قد اشار اليه اشارة لطيفة على ما اوضحنا وما وقع عن
بهمنيار من ان ليس للحركة بمعنى القطع وجود الا فى النفس ايضا
محمول على هذا المعنى ثم من العجايب ان الفاضل الربانى العلامة
الدوانى قد ادعى انها غير موجودة فى الخارج عند الحكما
ولم يكتف بذلك بل نسبها الى الشيخ فى الشفاء حيث قال
لكون الشيخ فى الشفاء بعد ما حقق انها مما لا ذات لها قائمة
فى الاعيان وانما يرتسم فى الخيال قال هذه الحال وجودها
على سبيل وجود الامور فى الماضى انتهى وهو يدل على
انه اورد عليه بانه متهافت الاقوال متناقض المقال
وذلك لان هذا صريح فى انها موجوده خارجيه فى الماضى
وقد سبق عن الشيخ ان وجودها منحصر فى الخيال ثم تصدى
لبيان التنافى بينهما بقوله ان الامور الموجودة فى الماضى
قد كان لها وجود فى آن من الماضى كان حاضرا ولا كذلك
هذه الحركة ولا يخفى ما بينهما اى من التناقض انتهى ثم الفرق

بين هذا وبين ذاك هو ان المراد من وجودها على سبيل
وجود الامور في الماضي ههنا هو وجودها الخارجي في
الزمان الماضي وعلى التقديرين ينافي ما وقع عنه من
نفيه الوجود الخارجي وانحصار وجودها في الارتسام الخيالي
وانما ذلك ينشأ من عدم تحصيله وجودها التحصلي
القراري الذي يحصر في الارتسام الخيالي بقاء وان لم يكن
حدوثا ووجودها على هذا النحو من القرار في آن ما في
الخيال لا ينافي وجودها الخارجي لا على هذا النحو في الماضي
والاستقبال واما كون وجودها في آن من الماضي فغير
وجيه ضرورة ان فيه اشارات بل تصريحات به فيجب
حمل كلامه على ان المراد منه وجودها التدريجي المنطبق
على الزمان نفسه ومن الظاهر ان وجودها التحصلي
الخيالي في آن ما لا ينافيه ثم تصدى الجواب عما يتراءى
من التناقض بقوله اقول وجه دفع التناقض عن كلامه
ان مراده ان وجوده في الخيال على نحو وجود الاشياء
في الماضي بمعنى ان يرتسم في الخيال امتداد خاص نحصل له
في الخيال على صفة المضي كما تشهد به الفطرة السليمة انتهى
وهو صريح في ان وجودها في الماضي لا يستلزم وجودها
الخارجي فيه بل ان وجودها فيه وجود الامر الخيالي
فالظاهر من كلامه نفي الوجود الخارجي في المقامين ولا
يخفى ان توجيهه لا وجه له كما علمته وقد بقي بعد كلام طويل كما تشهد به الفطرة السليمة

على عزمه قال الشارح فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة
على اثبات الجزء لاح وذلك لان مبناها على ان الحد المشترك
الذي هو الحال زمان وقد بين انه ليس الا للزمان لا جزء
له واما الزمان فهو في نفسه متصل واحد قال الشارح
فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية
المتصلة التي هي الجسم والسطح والخط ثم لا يخفى ان
هذا بظاهره يدل على ان المقدار يقال بالاشتراك اللفظي
تارة على الكمية التي يشمل المقادير العرضيه والاول بحسب
اللغة والثاني بحسب اصطلاح الحكمة فيكون مشتركا بحسب
اللغة والحكمة من حيث اللفظ والحق انه ليس كذلك بل
الظاهر ان كونه مشتركا لفظيا بحسب اصطلاح الحكمة وان
كان مشتركا بالاشتراك المعنوي بين هذه الاشياء الاربعه
وانما قلنا ذلك حيث نص عليه الشيخ في الهيات كتابه الشفاء
تارة بهذه العبارة واما المقدار فلفظة اسم مشترك و
الحاصل ان المقدار بحسب اللغة هو الكمية التي يقال
بالاشتراك معنى بين هذه المقادير العرضيه والبعد المقوم
الجوهري واما بحسب الاصطلاح فيقال قولا بالاشتراك
لفظا بين المقادير العرضيه والبعد المقوم للجسم الطبيعي
وتارة بهذه العبارة فمنه ما يقال مقدار ويعنى به البعد
المقوم للجسم الطبيعي فمنه ما يقال مقدار ويعنى به كمية
متصلة يقال على الخط والسطح والجسم المحدود ومن الظاهر ان

المراد من الجسم ههنا هو التعليمي ومن كونه محدودا متناهيه والحاصل ان المقدار يقال بالاشتراك لفظا بين البعد المقوم للجسم الطبيعي وبين المقادير العرضيه الثلثه وان كان بحسب هذا الاطلاق مشتركا معنى بين هذه الامور الثلثه على ما يشعر به ما وقع عن الشارح المحقق بقوله يتناول الجسم والسطح والخط ولا يخفى على اولى النهى جواز توجيه كلامه ره وجه ينطبق على ما في الشفا، وذلك بان يقال انه مراده من تناوله لهذه الامور الثلثه تناوله لها لفظا لا اشعار بشموله لفرد آخر وليس ذلك الا البعد المقوم للجسم الطبيعي وهو المقدار الجوهري وفي قوله يتناول اشعار بامرين احدهما اشتراكه اللفظي بين هذه الامور الثلثه العرضيه وبين البعد المقوم وثانيهما كونه مشتركا معنى بين تلك الامور الثلثه بحسب اطلاق واحد واما امره بحسب اللغة فعلى نمط آخر وهو اشتراكه معنى بين هذه الامور الاربعه ثم انه بقي ههنا ان الظاهر مما نقلنا عن الشفا، من ان المعتبر في اطلاق الكمية على الجسم كونه محدودا يخالف ما اشار اليه في كتابه الذي نحن بصدد توضيحه حيث ذكر كونه ذا سطح او كونه متناهيا لا يدخل في تصوره جسما ولذلك يمكن لهم ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان بين لهم امتناع ما يتصورونه اللهم ان يقال ان المراد من موصوف السطح هو الجسم الطبيعي لا التعليمي او يقال ان توصيف الجسم بالمحدودية هنالك باعتبار

الواقع لا لتصحيح اطلاق الكمية عليه وذلك بخلاف امر عدم توصيفه به ههنا وذلك للملاحظة حال الجسم التعليمي في حد نفسه وجوهر ذاته ويقال ان المحدود وصف للخط و السطح الا الجسم فاندفع بهذه الوجوه ما يتوهم من المنافاة بين ما في الشفا، وبين ما في هذا الكتاب واما امر الزمان ففيه من الاشكال حيث انه لم يتصل اليه الشيخ لم يتصدى لذكره لا في هذا الكتاب ولا في ذلك الكتاب في بحث اطلاق الكمية والمقدار واما كونه هو الكمية على ما نص عليه في هذا الكتاب وفي الشفاء بعد اثبات وجوده بهذه العبارة فقد ثبت وجود مقدار الامكان ثم ان هذا المقام لما كان من مداحض الاقدام فجدير بنا لو تصدينا لتوجيه ذلك فنقول ان الزمان لما كان من عوارض الجسم الطبيعي باعتبار الحركة يكون من محمولات مسايل العلم الطبيعي وهو بخلاف الخط والسطح والجسم لكونها من عوارضه لا من هذه الحيثيه ولا من حيث السكون فلهذا يكون من الالهي لا الطبيعي والكلام ههنا في المسايل الالهية التي تكون مبادي الطبيعي ويويد هذا ما وقع عن الشارح المحقق في فصل الزمان من هذا الكتاب حيث قال واعلم ان الزمان ظاهر الانيه خفي المهيه والشيخ قد نبه على انيته في هذا الفصل وسيشرع في الفصل الذي يليه الى مهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشاره ثم قال وهذه المباحث يتعلق بالطبيعيات

التوجيه

وانما اوردها الاحتياجه اليها لكونها غير مذكوره فان قلت
يجوز كونه باعتبار نحو وجوده من الالهيات قلت بداهة
وجوده وتخرجه عن كونه من المسايل واما ماهيته فيتعلق
بالجسم ومن عوارضه الذاتيه من جهة الحركة والسكون
الا ان يقال ان وجوده وان كان بديهيا لكن البحث عنه
بان اى نحو وجود له من البديهي والنظري يجعله من الالهي
على ما نبه عليه الشيخ فى الشفاء بقوله واما المقدار فان فيه
نظرا من جهة وجوده ونظرا من جهة عوارضه فالنظر فى
ان وجوده اى انحاء الوجود وهو من اى اقسام الوجود فليس
هو ايضا بحثا عن معنى يتعلق بالمادة فان قلت ان فى
قوله هذا اشارة الى ان الزمان ليس معنى لا يتعلق بها ولعل
هذا سر عدم تعرضه له واما مشاركته مع بعض المسايل
الالهية فلا يوجب ان يكون منها لجواز ان يكون هنالك
تغاير يرجع الى الموضوع او الى البرهان او غيرهما قلت فيه
مما لا يخفى ضرورة ان كون الزمان من عوارض الحركة العارضة
للجسم لا يخرج عن صلاحيه كونه من تلك المسايل وان
كان ثبوتها للحركة من العلم الطبيعي والامر فى عدم تجرده عن
المادة لا يخرجها عنها ضرورة ان اثبات وجود الجسم نفسه
منها وان كانت خارجة عن الحكمة الالهية بمعناها الاخص
قال الشارح فاذن قد ظهر الى بعض لما استبان الحدود
المشتركة بين المقادير نوع مغايرتها الا ستلزام ان كونها منها

ان لا يكون ما فرضناه حدا مشتركا بحد مشترك لان الخط
مثلا واذا نصفناه بنصفين بواسطة نقطه تفصل بين
النصفين فيجب ان يكون تلك النقطة غير الخط اذ لو كان
خطا لما كان المقسوم بنصفين بل بثلثه اقسام والمقدر
خلافه ولزم من ذلك حل الشبهة المذكوره فى اثبات الجزء
لان ذلك مبنى على كون الحال زمانا حاضرا وهو ليس كذلك
لانه آن غير زمان فان قيل يلزم ان لا يكون الزمان
موجودا لكون الماضى والمستقبل معدومين قلنا لا نم ذلك
غاية انهما غير حاضرين عندنا ولا يلزم من ذلك عدمهما
فى الواقع قال الشارح وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال
وامتداد بالمجاز وذلك لان الكلام فى الاتصال الذى
ليس بالقياس الى غيره قال الشارح لانه كمية متصله
تحتيه لما كان اول هذين القيدين فصلا للجنس مميزا له
عن العدد قدمه على ما هو فصل للنوع على قياس تقدم الحي
على الناطق فى تعريف الانسان قال الشارح لانها اعرف
اى اشهر ثبوتا لان الجميع اتفقوا عليه بخلاف الانفصال فان
القايل بالجزء ينكره والمراد من الاعرف الاعرف الذى
يوجب تقدمه فى الاقوال الشارحة اذ ذلك عام بالقياس
الى ما بعده وههنا التخين اخص من المتصل وذلك ظاهر
ومن ههنا يعلم عدم اتحاد هذا القول والقولان الاولان
قد اتفق الفريقان عليهما واما القيد الثالث فبناء على نفى

الجزء قال الشارح وهو مغاير لهذه الامور اى لكل واحد
منها لا المجموع لان مغايرته للمجموع بين قال الشارح وكونه
شيا من شانه ان يكون له فلذا قيل ان الجسم جوهر يفرض فيه
الابعاد الثلثة او قابل لها وللجسم التعليمي او ثخانة ما بين
السطوح ومفاد الكل واحد قال المحاكم وهو المتخلل والتوسط
بين السطوح واما المتخلل له انتخبير بانه بظاهره يشعر بان
الجسم التعليمي هو المتخلل فقط وظاهر عبارات السابقة يدل
على ما يظهر خلافه من ذلك قوله لا ارتياب في ان الجسم
محفوف بسطوح فيما بينها امر مجرد الجسم الطبيعي وشان
الجسم الطبيعي وكميه سارية فيه هي الجسم التعليمي واستدل
على المغايرة بينهما ومن ذلك قوله في اول الكتاب في توضيحه
انه حشو ما بين السطوح فانه ينتهي في اى جهة بالسطح
ولا شك ان الجسم المربع مثلا قد اشتمل عليه سطوح ستة
هي نهايات الجسم التعليمي فيكون الجسم التعليمي ما بينها وهو
كمية قائمة بالجسم الطبيعي متناهية بالسطوح حتى ان
الموجود فيما بين السطوح امران احدهما الجسم الطبيعي وثانيهما
الكمية القائمة به السارية فيه فتامل ذلك فانه لا مزيد على
هذا التصور انتهى ووجه المخالفة بينهما ظاهر ولتوجيه مجال
واسع ثم ان ظاهر كلامه وكذا ظاهر كلام الشارحين هو ان
الجسم التعليمي غير الصورة الجسمية بالحقيقة مع قطع النظر
عن الاعتبار وكذلك ظاهر كلام اكثرهم حيث قالوا ان مع

الصورة الجسمية المتصلة متصلا آخر هو عرض ممتد في
جوهر المتصل بحيث اذا فرض في احدهما جزء يفرض بازائه جزء
من الآخر بل كانه بالحقيقة اتصال ذلك الجوهر ومعنى كونه متصلا
في ذاته انه في حد نفسه بحيث يستلزم ذلك المتصل العرضي
وهما وخارجا ونسبته الى الجوهر الممتد الذى هو الصورة
الجسمية نسبته الى الهيولى وكذا يسمى صورة الصورة الا
ان الاستلزام بين الهيولى والصورة بحسب الخارج فقط وما
يظهر من كلامهم ان اتصال مقادير الاجسام تابع ولازم لاتصال
جواهرها التي هي الصورة الجسمية لا بان يكون هناك
اتصالان ومتصلان بل انما يكون متصل واحد جوهري
معين امتداداته فيكون هناك متصل وممتد واحد على
الاطلاق وهو الصورة الجسمية الحيثية العارضة لها بسبب
تعين امتداداتها وهذه الحيثية مقدار للصورة اى متصل
بذاته ولا اتصاله تعلق بتلك الحيثية بالعرض وهناك
اتصال واحد منسوب الى الصورة الجسمية والى مقدارها بل
بالعرض اما ان يراد بالجسم التعليمي هذه الحيثية فلزم ان لا يكون
له اتصال لا باعتبار امر خارج عنه بل انما يكون له اتصال
الجسمية بالعرض واما ان يراد بالجسم التعليمي الصورة الجسمية
مع تعين امتداداته اى مع الحيثية المذكورة كان له اتصال
لا باعتبار امر خارج عنه بل بسبب اشتماله على الصورة
الجسمية والحق ان الجسم التعليمي هذين الاطلاقين بحسب

الاصطلاحين احدهما بحسب العلوم التعليمية وثانيهما
بحسب علوم غيرها والاطلاق الثاني بحسب الاصطلاح الاول
الثاني قال بهمنيار فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال
القابل الفرض لابعاد الثلثة وهو غير المقدار وغير الجسم التعليمي
والجسم التعليمي هو الصورة الجسمية ماخوذه مع مقدار
من غير التفات الى المادة انتهى ثم نظر الى الاول ما قيل
ان ليس في الجسم الا امتداد واحد في الجهات معروض
لتعين امتداداته فاذا اعتبر ذلك الممتد في الجهات الثلث
على الاطلاق بدون اعتبار تعين امتداداته اى تعين
كان سواء كان تعينا اما او تعينا مخصوصا كان صورة
جسميه واذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين ما كان
جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث هو متعين
بتعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا فان فصل
الجسم الطبيعي ليس مفهوم قولنا قابل للابعاد الثلثة على
الاطلاق بدون اعتبار تعين الابعاد مطلقا وقابليه
الابعاد انما يتصور اذا كان متصلا بالذات فيكون
الاتصال بدون اعتبار العارض قابلا للابعاد بدون
اعتبار العارض قال الشيخ في الحكمة العلائية بهذه العبارة
جسم در حد ذات پيوسته كه اگر گسسته بودى قابل
ابعاد نبودى واما كون الجسم قابلا للابعاد المعينه
باحد من التعينات او بالتعين المخصوص فهو امر عارض

الجسم

للجسم قال الشيخ في الهيات الشفاء فاما الكميات المتصله
فهي مقادير المتصلات اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار
المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفته في عدة
المواضع انتهى وهو يدل على ان الجسم التعليمي عارض للصورة
الجسميه وهو كما عرفته بحسب اصطلاح غير الرياضيات
والحاصل ان المتصل له حال وحيثيه وصفة اى امتداد
هو الجسم التعليمي ويسمى باعتباره وبه يختلف فيه جسم
وجسم وهذا المعنى هو كمية الجسم وذلك صورته وهذه
الكمية تفارق تلك الصورة في الوهم لكن هي والصورة
تفارقان المادة في الوهم ومن نظر في هذا الكلام سابقه
ولاحقه ظهر له ان مراد الشيخ من الجسم التعليمي في هذا
المقام هو العارض كما يلوح عما وقع عنه بقوله وهذه الكمية
لا تفارق تلك الصورة في الوهم وبقوله وهذه الكمية يعني ان
الوهم لا يتوهم صورة الامر المقدار وكذلك المقدار لا يتوهم
مفارقا عن محله ولكن في العقل يقع المفارقه ويظهر من
هذه العبارات ان الشيخ لم يقل بجزئية الصورة الجسمية
للجسم التعليمي لان نظره في اصطلاح غير الرياضيات قال
المحاكم لكن لما كان لازم المعنى الاول ملازمة مساويه اكتفى به
قال الفاضل الشيرازي تامل في دعوى المساواة نظرا لان مجموع
المقادير المجتمعة اى مقدار الجسم المركب يصدق عليه المقدار
والمعنى الجنسي كما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق



على كثير منهما فيصدق المتصل بمعنى الفصل للمقدار عليه ايضاً
مع انه لا يصدق عليه انه ذو اجزاء بالقوة ضرورة
ان المعتبر فيه ما لا يشتمل على الاجزاء بالفعل اصلاً لان
المتصل بهذا المعنى لا يطلق على غير الجسم المفرد ثم ما ذكره بعض
المحققين من ان مآلهما واحد لان كون الشيء ذا اجزاء
بالقوة مآله كونه متصلاً واحداً اذ لو لم يكن كذلك
لم تكن اجزاؤه بالقوة بل بالفعل فاسد انتهى ولا يخفى ان
ما ذكره بقوله والمعنى الجنسي على سبيل التمثيل حيث انه
يصح ذلك نظراً الى كل مفهوم بالنسبة الى افراده سواء
كان ذاتياً او عرضياً وليس مخصوصاً بالجنس او بالذاتي
فلهذا قال المحقق الدواني في تصحيح اطلاق العلة التامة
في حواشيه التجريدية كل مفهوم كما يصدق على الواحد من
افراده كذلك يصدق على الكثير منها انتهى وبالجملة
ان الكلي يصدق على الواحد من افراده بقيد الوحدة
وعلى الجميع بقيد الكثرة واجرى هذا في الواحد ايضاً بانه
يصدق على الواحد من افراده وعلى الجميع ما ذكرناه
فاذا تمهد هذا فانما نقول في المتصل الذي هو فصل للجنس
اعني المقدار نقول ذلك بعينه في الفصل الذي هو ذو
اجزاء بالقوة ومآل كون الاجزاء مفروضة وكونها بالقوة
واحد واما اجتماع المقادير والمتصلات التي هي من فصولها
فلا ينافي صدق الكلي عليها ضرورة انه يصدق كون اجزائه

بالقوة على المجتمع حيث يشتمل على كل واحد من اجزائه التي
هي ذوات اجزاء بالقوة وما لا يشتمل على الاجزاء بالفعل
ايضاً يصدق على هذا المجتمع حيث على الواحد والكثير والجسم
المفرد يصدق على المجموع كما يصدق على الواحد والحق ان
مآل العرض والقوة واحد كما ان الصدق على الواحد و
الكثير مشترك قال الشارح اقول هذا غير مستقيم فان
قلت الامام قال ذلك بالنسبة الى المجموع وهو الانفصال
والانفكاك ولا شك انهما لا يقبل الانفكاك قلت انه ما
وجد في كلام الامام وذلك حيث قال في شرحه هكذا
وانما قال قد يعرض الانفصال احترازاً عن الافلاك انتهى
ثم المحاكم اورد على الشارح المحقق من قبل الشارح الفاضل
بقوله وفيه نظر لان قد ليس بمعنى الا بعض الاوقات لا
بعض الحكم فمعنى الكلام ليس الا ان الجسم يعرض له الانفصال
في بعض الاوقات لا ان بعض الاجسام يعرض لها الانفصال
انتهى ولكن قيل اقول يرد عليه ان الانفصال اعم من الا
كما ذكره الشارح ههنا فليس معنى كلام الشيخ ان الجسم قد
يعرضه الانفصال والانفكاك معاً اذ لا فائدة على هذا
التقدير في ذكر الانفصال بل معنى كلامه هو ان الجسم قد يعرضه
الانفصال وقد يعرضه الانفكاك وعلى هذا لا يخفى
سقوط اعتراضه عن الشارح رحمه الله انتهى وهذا كما
ترى فان لذكر الخاص بعد العام فائدة كما لا يخفى فليتدبر قال

المحاكم وهذا ايضاً بناء على ان قد يفيد جزئية الحكم هل اقول
يمكن ان يقال ان اسباب الانفصال سواء كانت خارجية او
ذهنية قد يعرض في وقت دون وقت وح يكون قد
لافادة جزئية الوقت واعلم ان قد كثيرا ما يستعمل في جزئية
الافراد كما يقال الجسم قد يكون مركباً وقد يكون بسيطاً والوجود
قد يحمل وقد يجعل رابطة والعدم قد يعرض لنفسه وقد يعرض
لغيره الى غير ذلك من الامثلة انتهى هذا فكما ترى حيث ان المحاكم
اورد الايراد على صريح ما ذكره الشارح المحقق من تحرير الحكم وليس
غرضه انه لا يصح الحكم بحسب بعض الاوقات وبالجملة ان غرضه
هو ان ظاهر كلامه يدل على افادة جزئية الحكم قال
الشارح الا ان الحق ما ذكره مقصوده بيان المغايرة بين
الصورة الجسمية والهيولى لا بين الهيولى وصورة ما الصورة او يقول
مراده تركيب الجسم من الهيولى والصورة الجسمية وايضاً قوله
ولكن نفرها اى بالصورة ح لا يلزم من زوال الاتصال العرضي
انتفاء ذلك الشئ كما في المتصل بالذات فلا يلزم ان يكون
للمادة مادة ضرورة ان ما يفيد مغايرة الصورة للمادة يفيد
مغايرة صورة اخرى لها بان يقال ان المراد من المتصل بذاته
ما يشمل الاتصال الجوهري ايضاً فيكون دليلاً على هذين
المطلبين جميعاً فيكون افيد قال الشارح المتصل بذاته
ما دام موجود الذات فهو اتصال واحد متعين ثم اذا طرء
الانفصال زال ذلك المتعين فانعدم ذلك المتصل الحاصل

ثم ان طرو الانفصال على الجسم التعليمي يستلزم انعدام الصورة
الجسمية ضرورة ان انفصاله يستلزم انفصالها وان لم
تنعدم بانعدامه في حال تبدله وانتقاله من الاوضاع و
الاوضاع والاشكال ومن ههنا اندفع ما يقال ان هذا مناف
لما سبق من عدم لزوم انتفاء الصورة بتبدل اشكاله واوضاعه
المستلزم لانتفاء الجسم التعليمي ثم ان الاتصال الحقيقي لما كان
جوهرياً وعرضياً والاول هو البعد المقوم للجسم الطبيعي من الصورة
الجسمية والثاني هو الجسم التعليمي وقد اشار الرئيس الى
الاول في الشفاء بقوله فكل اتصال بعد على سبيل الاضافة فيكون
بظاهره يدل على ان الاتصال الجوهري ايضا اتصال بعد فيكون
ههنا اتصالان جوهر وعرض ويعبر عن ذلك بالاتصال
الحقيقي وبالجملة ان الظاهر من تلك العبارة وهذه العبارة
بضرب من العناية ان الاتصال قسمان جوهري وعرضي و
يعبر عن ذلك بالاتصال الحقيقي والحاصل ان الاتصال قسمان
جوهري وعرضي وكل منهما متصل بذاته وما يعرض لهما قاله
المحاكم انه اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية فانها متصلة
بذاتها اى ملزومة للجسم التعليمي وهو مبني على ما عليه
الشارح المحقق لا الشيخ فلذا قيل ان اطلاق المتصل على
الصورة الجسمية باعتبار انها ملزومة للجسم التعليمي على
ما مر حمل الاتصال على الصورة الجسمية على ما يدل عليه
كلام الشيخ حيث قال ولو قبل الاتصال الكان ذلك قابلاً لنفسه

لايخلو من جوازه لان الاتصال الماخوذ في المتصل كان بمعنى
الجسم التعليمي فلا يتلايم اجزاء الكلام والاظهر ان يحمل الاتصال
على الجسم التعليمي حتى يتلايم وحمل كلام الشيخ على ان المتصل بالذات
الذي هو الصورة غير القابل للاتصال والانفصال جميعا على
ما هو المطلوب هذا كلامه على انه يمكن حمل كلام الشارح
المحقق على ان يشمل الاتصالين معا بقرينة قوله فيما بعد
والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق يكسون ان
كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر
لا يتقوم بالعرض فاندفع هذا الكلام وذلك الكلام عن
الشارح المحقق ايضا فليتامل قال المحاكم اراد بالمتصل
بذاته الصورة الجسمية لا قبل اطلاق المتصل على الصورة الجسمية
باعتبار انها ملزومة للجسم التعليمي على ما مر مع حمل الاتصال
على الصورة الجسمية على ما يدل عليه كلام الشارح حيث قال
ولو قبل الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه لا يخلو عن جوازه
لان الاتصال الماخوذ في المتصل كان بمعنى الجسم التعليمي فلا
يتلايم اجزاء الكلام والاظهر ان يحمل الاتصال على الجسم التعليمي
حتى يتلايم وحمل كلام الشيخ على ان المتصل بالذات الذي
هو الصورة الجسمية غير القابل للاتصال والانفصال جميعا
على ما هو الظاهر من كلام الشيخ يؤيده ما يوجد في بعض النسخ
من لفظ الجميع لانه غير قابل لكل واحد منهما على ما حمله الشارح
انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يطلق الاتصال على الصورة

الظاهر كلام الشيخ يؤيده ما يوجد في بعض النسخ من لفظ الجميع لا الذي غير قابل لكل واحد منهما على ما حمله الشارح

وبالجملة

الجسمية

الجسمية كما اشار اليه الشارح سابقا لا ما يوجد فيها من الجسم
التعليمي وكذلك ما سياتي من الشيخ بقوله فاذن قوة
هذا القبول الخ قوله وهيئته وصورته الى قوله وصورته الجسم
التعليمي وهذا صريح في المدعى والعجب من ذلك القائل انه
قد ذهل عنه وايضا ان القبول من لوازم الهيولى كما يظهر من
كلام الشيخ والشارح الفاضل قد ذكر سابقا فان زعم زاعم ان
الصورة ليست شرطا لكون المادة قابلة للمقادير بل هي الجزء
من القابل للمقادير هو مجموع المادة والجسمية كان مخالفا
للاجماع المنعقد بين الحكماء من ان الصورة ليست مبدأ
للقبول والامكان بل هو مبدأ الحصول والفعل وايضا فانه
لا يحصل من الهيولى الا انه جوهر قابل فان جعلنا الصورة
كذلك لزم ان لا تتميز الهيولى عن الصورة انتهى وقد تقدم منه
ايضا سابقا على ما نقلناه ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل
في قابلية الابعاد لان حقيقة الهيولى الجزء الذي به يتحقق
الامكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذي به يتحقق الحصول
والوجود فالصورة يستحيل ان تكون قابلة او جزءا من القابل فاذا
تقرر هذا فنقول ان مناسب هذا الكلام ما حمل الشارح كلامه
عليه من عدم قبول لكل واحد منهما لا ما حمله هذا القائل
كلامه عليه فتدبر فيه قال المحاكم فانه يمكن ان يقال
لما كان في الجسم قوة الانفصال والجسم التعليمي لا قبل اول هذا
البيان ليس بشيء اذ لا يلزم من هذا اثبات الهيولى اذ

والصورة م

القابل م

لبيان قوة الانفصال

لقائل ان يقول لا يلزم مما ذكرتم الا ان في الجسم شيئا اخر غير الجسم التعليمي قابلا للانفصال والمغاير للجسم التعليمي لا يجب ان يكون هيولى بل الجسم نفسه مغاير له بل نقول معنى كلام الشارح المحقق هو انه لو حمل المتصل بذاته هٰهنا اى في قول الشيخ ونعلم ان المتصل في ذاته على الجسم التعليمي لكان البرهان على الهيولى بحاله اوعلى هذا التقدير يكون جميع المقدمات التي يثبت بها الهيولى من ان الجسم المتصل يعرض له الانفصال وقوة الانفصال غير وجوده وتلك القوة في غير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال تعدم وتوجد باقية بحالها من غير تغير فيكون اثبات الهيولى بحالها غاية ما في الباب ان يكون مغايرة الهيولى للجسم التعليمي مذكورة في البين وهو غير مضر بالمقصود وكان المحاكم زعم ان مراد الشارح هو انه لو حمل المتصل بذاته في هذا البحث على الجسم الطبيعي كان البرهان على اثبات الهيولى بحاله وليس كذلك لو حمل المتصل بذاته في هذا البحث على الجسم الطبيعي فلم يثبت في هذا البحث الا ثبوت امر مغاير للجسم التعليمي وهو ليس مقصودا بالذات اذ ثبوت امر في الجسم مغاير للجسم التعليمي متفق عليه عند جمهور الحكماء وليس النزاع الا في ثبوت امر مغاير للصورة الجسمية فالاشراقيون ينفونه والمشاؤن يثبتونه فيلزم ترك المقصود بالذات وايراد ما ليس كذلك وهو غير جائز عن الحكيم الكامل كما لا يخفى انتهى وهذا كما ترى ان ما قاله اولا

مما ذكره المحاكم عقيب هذا الكلام بقوله وفيه منع لجواز ان يكون المغايرتان مطلوبتين بل الدلالة لا يتم الا بهما جميعا الخ والتخصيص بقوله لان غير الصورة الجسمية الخ ينظر بالذات فيما ذكره الشارح بقوله بحقه [الذي وقع عن المحاكم] ولكنه اشار بقوله وفيه منع الخ الى عدم اتمام حل آخر وما وقع عنه بقوله او ثبوت امر في الجسم الخ لا يدل على ما ادعاه من عدم كونه مقصودا بذاته حيث ان من الجائز ان يقال مراده اثبات امر في الجسم غير الصورة الجسمية وغير صورتها وهو الجسم التعليمي لان منزلته بالقياس اليهما منزلة الصورة وما وقع عن الشيخ بقوله فان قوة هذا القبول وعن الشارح المحقق يشير الى هذا التوجيه وكونه متفقا عليه بين الحكماء لا يضرنا لان ليس المراد بيان امر مغاير للجسم التعليمي فقط بل للصورة الجسمية ايضا وهذه المغايرة مطلوبة ضمنا من دون فساد في الاشتراك في اصل هذه المغايرة قال المحاكم والجواب عنه ان الانفصال اذا طرأ فالمقبل ليس نفس الانفصال الخ قيل اقول ان هذا الجواب لا يصح عن جانب الامام لانه صرح بان الانفصال عدم لا يقتضي محلا وانه لا يتم الدليل من دون التمسك بالقوة التي هي وجودية ولو فسر الانفصال بوجود الاتصالين فكان تمم الدليل بلا احتياج الى حديث القوة واما الشارح فيمكن له هذا التفسير واما قوله ان الانفصال عدم ملكة الاتصال واعدام الملكات لا بد لها من محل فمن قبيل المماشاة مع الامام لانه فسر الانفصال به انتهى

وهو جايز عن الحكيم الكامل وفي التنزل المعرفة اذا الحيرت فهو غير الاولى

وادعى انه لا يستدعي محلا فقال الشارح انه لو فرض الانفصال
هذا المعنى كان يستدعي الموجود وبما قررنا يندفع ما ذكره بعض المحل م
المحققين بان هذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح بل هو دليل
آخر على المطلوب اذ كلام الشارح صريح في ان الانفصال لكونه
عدم الملكة يقتضي محلا موجودا كساير اعدام الملكات انتهى وهذا
كما ترى انه لا يندفع عنه ما اورده بعض المحققين من انه يصح
توجيه ما وقع عن الامام بحيث انه صرح بان الامور العدمية
لا تستدعي محلا ثابتا وما وقع عن الشارح من استدعائها
محلا ثابتا كالملكات والانفصال من هذا القبيل فكيف يصح
ان يكون هذا توجيها له ثم ان ما وقع عنه بقوله وانه لا يتم كلام
الدليل من دون التمسك بالقوة التي هي وجودية مردود
لان الامام صرح بان المقبول بالحقيقة هو الجسميتان على ما
قال في بيان الفرق بين وجود المقبول وبين هيئته وصورته
فمقول الانفصال الذي طرأ الى قوله بل المقبول بالحقيقة هو الجسميتان
المادیتان عند طريان ذلك الانفصال ولكل من تينك الجسميتين
هيئة وصورة انتهى فلهذا تصدى المحاكم في الجواب عن قبله
بقوله المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال
واحد واذا طرأ لذلك الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين
فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران الى آخر ما ذكره
ثم انه يمكن ان يقال السر في تمسك الامام وتشبثه بذيل القوة
مع انه ذهب الى ان المقبول بالحقيقة هو الصورة الجسمية هو انه

لم يثبت مقبوليتهما ما لم تثبت الهيولى فلو اثبتت الهيولى بها لدار
والحاصل ان الانفصال عند الامام لا يستدعي محلا لعدميته و
كون الصورة مقبولة لها انما يكون بعد اثبات الهيولى وذلك
بخلاف عروض الانفصال وقوته فلهذا تمسك به وباستدعاء
القوة التي هي من الامور الوجودية للمحل يلزم مقبولية الصورة
الجسمية فليتدبر ثم ان ما نقله ذلك القائل من ذلك المحقق
المورود على المحاكم ليس بلازم مقبولية الصورة الجسمية له
على ذلك القول من المحاكم بل على قوله فيما سيأتي لانا نقول
قد تبين فيما سبق ان انفصال الجسم المتصل هو انعدام ذلك
المتصل بالمرة انتهى ومن الظاهر انه يرد عليه ولا يندفع عنه
لا يصح م بما ذكره هذا القائل ثم لا يخفى ان الانفصال بمعنى بطلان الاتصال
ان يكون صفة للمتصلين الموجودين في الخارج حتى يتوجه اليه
انه لا يستدعي محلا آخر غيرهما وان صح ان يكون صفة لهما
باعتبار آخر على انه يصح ان يقال ان غرض الشارح الايراد على
الامام فيما وقع عنه بقوله ان الامور العدمية لا يستدعي
محلا ثابتا موجودا فاذا كان الاتصال على ما قيل من انه صفة
للمتصلين الحادثين لا ينافي ما اورده الشارح عليه فتدبر
فيه قال المحاكم وانت خبير بانه لو كان المقبول هو المتصل
بذاته قيل اقول الظاهر ان هذا المقبول في كلام الشيخ اشارة
الى ما مر من قوة قبول الاتصال والانفصال واما تفسير الشارح
المقبول بالانفصال فقط فمبني على التمثيل فالمتصل بذاته هو المقبول

ايضا ولو سلم ان المقبول هٰهنا هو الانفصال فقط فمقول لما كان
المقبول حين الاتصال هو الصورة المتصلة بذاتها فكان الظاهر
ان عند الانفصال لا يكون المقبول هو الصورتان الحادثتان
انتهى وهذا كما ترى انه لو ثبت بعد مقبوليها المتصل بذاته
ومقبولية الانفصال لكافيه في اثبات الهيولى ومن ذلك يلزم
كون الصورتين الحادثتين مقبولتين وان كان يلزم
كون المتصل بذاته المذكور ولا مقبولا ولكن بملاحظة مقدمة
اخرى معه ثم لا يخفى ان من الجائز ان يقال بناء على ما ذكره الشارح
لا يتم هذا التوجيه كيف والمراد بالقوة عنده ما يقابل الوجود
ومن الظاهر ان المتصل بذاته الذي كان اولا ليس مقبولا بهذا
المعنى بان يكون له قوة مقابلة له بل انما يصح ان يكون القوة هٰهنا
قوة الانفصال او الصورتين الجسميتين الحادثتين بالانفصال
او الصورة الجسمية السابقة لغير الحادثة وما يتوهم لمثل هذا
القائل ان قول الشيخ قوة الشيء بمعنى امكان وجوده ايضا بطريق
التمثيل لا يخفى ما فيه قال الحاكم اما ان قوله فاذن قوة هذا
القبول نتيجة قياس مذكور بالقوة ثم قيل اقول معنى كلام الشارح
فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل هو ان قوة
قبول الاتصال والانفصال الجسم في الجسم الطاري عليها الانفصال
عبارة عن حصول الصورتين والشارح الفاضل ذكر القياس
لانتاج ان القوة مغايرة للانفصال الطاري للجسم لان الكلام
في الجسم الطاري عليه الانفصال فالمقبول الذي هو بالفعل

الانفصال الا ان المراد بالمقبول هو الانفصال فقط وليس غرض
الشارح المحقق مما وقع عنه بقوله المغايرة بين قوة الانفصال
قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال
المنافي للاتصال الايراد على الشارح الفاضل بانه لا احتياج الى
تقدير القياس كما ظنه المحاكم حتى يرد عليه انه لا يبقى على هذا
اعم من ان يكون المقبول حاصلا بالفعل اولا وحاصل كلامه هو
ان المغايرة بين قوة المقبول ووجوده قبل حصول المقبول
ظاهره فلا حاجة الى ذكره لا الى تقدير قياس له ولو احتاج الى
قياس فانما هو في المغايرة بين وجود المقبول بالفعل كالانفصال
مثلا وبين قوته فلهذا خصه الشيخ بالذكر انتهى وهذا كما ترى
ان من الجائز ان يقال كلام هذا القايل يدل على ان ما قاله
الشارح المحقق من حيث التقابل بين القوة بمعنى الامكان
وبين وجود المقبول ليس في بيان ما قاله الشيخ هٰهنا ولعله
في بيان ما تركه ثم ان مراد الشارح فيما ذكره الشيخ كيف والقوة
بمعنى الامكان المقابل للوجود في بيان القوة المذكورة في كلام
الشيخ هذا والقوة بهذا المعنى قبل وجود المقبول ولم يجتمع معه
مطلقا سواء كان المقبول بالفعل اولا وهذه القوة قبل حصول
المقبول فمغايرتها له بالفعل اظهر من وجه للتقابل الذي بين
القوة والفعل وعبارة الشارح والموصوف بتلك القوة الى
قوله فالمقبول هٰهنا هو الصورة الجسمية دال على ~~هذا الكلام~~ عليه
منه في قول الشيخ هذا الى فيما ذكره وما ذكرنا ظاهر ويؤيده ما

وقع عنده بقوله والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال
الى آخر كلامه كما سيأتي يدل على ما قلنا وما ذكره الشارح من
الكلام ههنا وبعده يكون مندرجاً فيما ذكره الشيخ لا فيما تركه
والمراد بالقوة الاستعداد المنافي للفعل كما اشار اليه الشارح
والمحاكم ايض اشار اليه فتدبر قال المحاكم وعلى هذا لا
يبقى لقوله فاذن معنى آه قيل اقول الشارح المحقق جعل قول
الشيخ فاذن متفرعاً على قوله وانه قد يعرض له انفصال
ووجه التفريع انه لما كان الحكم بمغايرة قوة الانفصال مثلاً
لوجود الانفصال موقوفاً على وجود القوة اذ بعد وجود القوة
يكون الحكم المذكور مما لا خفا فيه اصلاً وفرع هذا الحكم على
ما تقدم من عروض الانفصال وحدوثه المستلزم لوجود
قوة الانفصال لوجود الانفصال بالفعل يعني ان قوة اي حاصل قبل الانفصال
حال الانفصال بحسب المفهوم والذات بل المقصود ان هذه
القوة لما كانت حاصلة حين الاتصال فلا بد لها من محل موجود
حين الاتصال فيلزم وجود الهيولى حين الاتصال وقبله
ايض ثم جعل قوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته معطوفاً
على قوله قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل فيجب ان
يكون قوله فاذن يكون متفرعاً على قوله وانت تعلم ان
المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال فيكون مجموع قوله
قوة هذا القبول غير وجود المقبول وقوله تلك القوة لغير ما
هو ذات المتصل بذاته آه متفرعاً على مجموع قوله وانه يعرض

له الانفصال وقوله وانت تعلم آه على سبيل اللف والنشر على
الترتيب وعلى ما قررنا الكلام يندفع ما اورده صاحب المحاكمات بقوله
وعلى هذا لا يبقى لقوله فاذن معنى وكذا ما اورده بقوله على ان
الكلام ليس في اثبات الانفصال بل في المغايرة بين قوة
الانفصال والصورة الجسمية عند الانفصال وكذا قوله
وايض وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته مغن
عن قوله انت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال و
الانفصال الا ان الدليل يتفرع على الاول عليه الا انه يرد على هذا
التوجيه انه اذا فسر المغايرة بما ذكر كان قوله قوة هذا
القبول غير وجود المقبول بالفعل مغنياً عن قوله وانت تعلم
ان المتصل بذاته لانه اذا كان قوة الانفصال مثلاً متقدماً
على الانفصال يكون تلك القوة لا محالة لغير ما هو المتصل
بذاته من غير حاجة الى ذكر ان المتصل بذاته غير القابل للا تصال
والانفصال ويكون ان يقال اشار الشيخ ههنا الى تقريرين
لدليل اثبات الهيولى قد تم احدهما عند قوله انت تعلم ان
المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولاً يكون
هو بعينه الموصوف بالامرين وتقريره ظاهر على ما هو المشهور
واشار اليه صاحب المحاكمات وثانيهما من قوله فاذن
الى آخر الفصل وقد فرع بعض مقدمات التقرير الثاني ل
على ما ذكر في التقرير الاول وهو قوله وانه قد يعرض انفصال
وتاخير عن قوله وانت تعلم لان التغير عن المعروض بالمعلو

انما وقع فيه ومعنى المغايرة كما قرره الشارح وفايدة مغايرة
القوة للهيئة والصورة انه لا يثبت الاحتياج الى الهيولى
اذ لولا هذا لجاز ان تكون القوة لغير الجسمية لكنها بصورتها
او هيئتها والاظهر ان يفسر المتصل بذاته بما يتناول الصورة
الجسمية والجسم التعليمي على ما اشار اليه صاحب المحاكمات
ويجعل الصورة نفس الهيئة ويكون المراد منها الجسم التعليمي لان
كون القوة لغير الشكل بعد ثبوت كونها حاصلة قبل الصورة
الجسمية والجسم التعليمي ظاهر غاية الظهور وايضا لم يذهب
وهم الى ان قوة الانفصال قائمة بالشكل والقرينة على ما ذكرنا
عدم ايراد الشيخ كلمة غيره مضافا الى الصورة كما اوردها مضافا
الى الهيئة لكن على هذا ينبغي ايراد الفاء موضع الواو عند
قوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته فتامل انتهى وهذا
كما ترى انه لا يدفع ما ذكره المحاكم من المناقشة حيث اوردها
على ما يترآاى من ظاهر كلام الشارح المحقق على ما قال ان
المحاكم هذا الكلام وارد على ظاهر كلام الشرح انتهى ومن ظاهر
كلام الشرح يفهم ان قول الشيخ في هذا المقام ظاهر لا حاجة الى
مقدمة اخرى مطلقا وايضا من الجايز ان يقال ان كلام المحاكم
ههنا على توجيه لكلام الشرح بما وجهه بدلالة قوله وعلى هذا
ومن ظاهر توجيهه يفهم ان ما ذكره الشيخ من التفريع في قوله
فاذن قوة هذا القبول لغيره ظاهر لا يحتاج الى تقدير قياس كما
ذكره الفاضل الشارح واذا المركب ما ذكره اعني في الجسم قوة موضوع

فظاهر

ظاهر كما صرح به بعض المحققين فيمكن صحة قول الفاضل
الشارح كيف وكلامه فيما ذكره فتامل فيه ثم ان ما ذكره هذا
القايل بقوله وجعل مغايرة قوة الانفصال مما اشار اليه
المحاكم نفسه بقوله والمقدمة الاولى وان فرضنا ان لها دخلا
في الاستدلال انتهى ثم ان المحقق الشريف قال اشار الى ما سبق
من ان ثبوت قوة الانفصال قبل وجوده له مدخل في
الاستدلال لا مغايرة القوة لوجوده انتهى ومن الظاهر ان
له مدخلا في الاستدلال بهذا النحو وان كان التوجيه به لا
يخلو عن شايبه غبار كما اومى المحاكم والشريف اليه ثم ان
ما وقع عن هذا القايل اذ لا فايدة في ذكر المغايرة بين قوة الا نفصال
لا يخلو عن شيء كيف وهو لا يدل على رفع المناقشة والمراد
ايضا انه لا فايدة في ذكر المغايرة بهذا الوجه ومن كلامه يفهم
المغايرة بهذا الوجه فالاولى الاكتفاء بما يفهم من كلام
المحاكم في توجيه هذه المقدمة ولا حاجة لاتمامه الى
بعض العبارات الغير المفيدة التي لا تخلو عن غبار وما ذكره
بقوله وكذا قوله وايضا قوله وتلك القوة لم يرد عليه ان غرض
المحاكم بناء على ما يفهم من الشرح انه لا حاجة الى قوله وانت
تعلم بل لو طرح من البين تم الدليل وحاصل الاستدلال ان
الجسم الذي له مقدار كذا كما هو وهذا مستلزم لاتصاله في ذاته
يعرض له انفصال وقوة الانفصال التي تحصل في الجسم قبل
الانفصال لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي يعدم عند

الانفصال وعند عود انفصاله بعد مثلاً وعند هذا يتم به
الدليل ولا حاجة الى قوله وانت تعلم اصلا الخ وانت تعلم ان
اتمام الدليل يحتاج الى مفاد احدى المتقدمتين من قوله وانت
تعلم الخ وقوله وتلك القوة الخ ثم ان في هذه المقدمة من التفصيل
ماليس في المقدمة الاولى والاشارة الى اثبات محل تلك القوة
وهو الهيولى كلية بعض قوله وانت تعلم لا يعلم ثبوت معروض هذه
القوة صريحا كما يظهر من هذه المقدمة ثم من الظاهر ان الاليق
التصريح به وايضا على ما يظهر من الشرح لو طرح المقدمة الاخيرة وهي
اعني قوله وتلك القوة الخ يلزم ان لا يلائم ما وقع عن الشيخ من
الكلام حيث انه لم يحسن الترتيب في التقديم والتاخير فيما وقع
عنه بقوله وانت تعلم الخ وقوله فاذن الخ ثم ان فيما ذكره في
فائدة مغايرة القوة للهيئة ان كان لدفع ما اورده المحاكم
على الشارح عنه فهو مردود كيف وبناء على ما ذكره الشارح
من ثبوت القوة قبل الانفصال يلزم اثبات الهيولى من دون
الحاجة الى هذه المغايرة واذا قلنا ان الجسم المتصل في ذاته
الذي لم يكن قابلا حقيقيا للانفصال قبول لكن له قوة الانفصال
قبل حصول الانفصال فيلزم ان يكون هذه القوة لغير ما هو
المتصل بذاته وهو الهيولى متخليتهما للهيئة او الصورة لا
دخل لها في الاستدلال كيف وعلى تقدير فرض ان يكون هذه
القوة الحاصلة قبل الانفصال نفس الهيئة او الصورة لا يقدح
في الاستدلال والقول بان المغايرة الاولى مدخلا في ذلك

وعدم كون قوة الانفصال قوم

فهو مما اشار اليه المحاكم كما بيناه ولما فائدة ذكر هذه المغايرة
فعند الشارح جارية في تينك المغايرتين ثم القول بان المراد
بالهيئة والصورة الهيئة والصورة اللتان حين الانفصال فهو
مردود بعدم كونه على وتيرة ما ذكره الشارح على ما لا يظهر ما ذكر
في المغايرة الاولى من دون الحاجة الى ذكره ثم ان ما ذكره الشارح
المحقق ليس على منهج ما ذكره المحاكم بقوله فالصواب حتى يصح ما وقع
عن ذلك القائل بقوله اذ لولا هذا لجاز ان تكون تلك القوة
لغير الجسمية بصورتها وهيئتها ثم ان ما ذكره الشارح بقوله
ليس المراد ان هذه القوة لغير الجسمية في شرح ما وقع عن الشيخ
بقوله فاذن الخ هو ان محل قوة الانفصال غير الصورة الجسمية
وكذا غير شكلها والقول بان هذه المغايرة مطلوبة ايضا فقد
اشار الى ماخذه المحاكم بقوله وفيه منع لجواز ان تكون المغايرتين
مطلوبتين **قال** الشارح بانها من الامور الاضافية التي
يستدعي محلا الخ فيه ان القوة من الكيفيات الاستعدادية
وليست من مقولة الاضافة وان اراد به ما يعرضها الاضافة
فليس كل ما يعرضه الاضافة يكون موجودا لابد له من محل
موجود على ان كون الاضافات مطلقا موجودة غير صحيح ضرورة
عروضها لجميع الاعتبارات انتهى وهذا كما ترى لان المراد من
القوة ههنا هو الامكان وهو عند الشيخ من الامور الاضافية
قال في النمط الخامس في فصل يريد بيان كون كل حادث
مسبوقا بموضوع او مادة فبين اولا ان هذا الامكان اي الامكان

ثان

الذی یحصل له قبل وجوده غیر کون القادر علیه قادرا علیه
ولیس شیا معقولا بنفسه یکون وجود لا فی موضوع بل هو
اضافی فیفتقر الی موضوع فالحادث تتقدمه قوة وجود
وموضوع انتهى وهو صریح فی کون الامکان اضافیا والقوة
التی یطلق علیه قال الشارح المحقق فی شرح هذا الکلام
وهذا الامکان لیس شیا معقولا بنفسه لان الامکان
یکون لشیء بالقیاس الی وجوده کما یقال البیاض یمکن ان یوجد
لون بالقیاس الی جسم فهو تم شیا آخر فهو اضافی والامور الاضافیة
اعراض والاعراض لا توجد الا فی موضوعاتها فاذن الحادث
یتقدمه امکان وموضوع وذلک الامکان قوة للموضوع بالنسبة
الی وجود ذلک الحادث فیه فهو قوة والموضوع موضوع
بالقیاس الی الامکان الذی هو عرض فیه وموضوع بالقیاس
الی الحادث ان کان عرضا او مادة بالقیاس الیه ان کان
صورة فهذا تقریر ما فی الکتاب ثم قال بعد هذا الکلام لکن
الجوهر من حیث هو لا یکون مضافا الی الغیر والامکان
مضاف فلا یکون الامکان هو حقیقة ذلک الجوهر انتهى
وهذا الاخیر کالاول علی انه من مقولة الاضافة لا
ما تعرضه الاضافة کیف والجوهر ایضا تعرضه الاضافة
ثم قال بعد ذلک وقد ظهر من ذلک ان الاشیاء الحادثة
یکون اما اعراضا او صورا او مرکبات ونفوسا تو جدمع
الموادوان لم تکن حالة فیها وامکانات هذه الاشیاء تکون

قبل وجودها ویعبر عنها بالقوة فیقال هذه الوجودات
من موادها بالقوة وهی تختلف بالبعد والقرب وزوال
عنها مع خروج الوجودات من القوة الی الفعل انتهى فاذا
تقرر هذا فیظهر ما یرد علی ما قیل وهو ما اورده علی الشارح
الفاضل فهو مردود بما اشار الی جواب کلامه اولا واخرا ثم
ثم ان ما وقع عن صاحب القیل بعد ذلک من قوله الیس ان
الامکان عندکم امر عدمی فنقول لکن ان الشیخ امر وجودی
وانما یجب علینا تفسیر کلامه علی ما یطابق اصوله لا
علی ما یطابق اصول غیره انتهى وهو ماخوذ من کلام الفاضل
الشارح مع جوابه فصاحب القیل اخذ السوال ولم یلتفت
الی الجواب وغرض الفاضل الشارح فی هذه المرتبة حل
کلامه وبیان مراده فیصح ما ذکره بحسب البحث والاداب
ثم انه بمجرد کلام الفاضل الشارح یظهر ما یرد علی ذلک
القائل ثم ان ما ذکره من کونه من الکیفیات الاستعدادیة
لا یطابق ما اراده الشیخ ولا ما تصدی له الشارحان حیث
ان مبنی کلامهما علی الامکان الذی لا الاستعدادی و
علی تقدیر کونه عبارة عن الامکان الاستعدادی الذی
هو من الکیفیات الاستعدادیة التی تغایر الامکان
الذاتی فهو مشکل جدا قال المحقق الدوانی فی حواشیه علی
التجرید ذهب المتاخرون الی ان الامکان الاستعدادی
من الکیفیات الموجودة فی الخارج مغایرة بالذات للامکان

وبالجملة ان الفاضل اورد
الایراد الذی اورده هذا
القائل ثم اجاب عنه وان هذا
القائل اورد ایرادا لم یذکر جوابه

الذاتي اخذا بظاهر عبارات القدماء ثم بنوا هذا البرهان عليه
وانت تعلم ان اثبات ذلك دونه خرط القتاد فان وجود كيفية
في النطفة مثلاً مغايرة للكيفية المزاجية وبالجملة الكيفيات
الملموسة التي فيها مقربة لها الى قبول الصور التي تتوارد عليها
مما لا دليل عليه بل الظاهر ان الاستعداد امر اعتباري وهو مغاير
للامكان الذاتي بوجه انتهى قال الشارح والانفصال لما
كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال قيل
قال بعض المحققين في استدعاء اعدام الملكات مطلقا محلا
ثابتا بحث فان عدم الحوادث سلب الوجود عما من شانه
ولا تستدعي وجود الحادث والحوادث بان محله الثابت هو المادة فهو ام
المحل فانها متصفة بسلب وجود تلك عنها فانها اوصاف
ونعوت للمادة فعدمها بالحقيقة عدم اتصاف المادة بها
فان وجودها لما كان عبارة عن ثبوتها لغيرها كان عدمها
عبارة عن سلب ثبوتها لغيرها ولا يخفى انه لا يدفع المناقشة
اذ يمكن ان يقال عدم الحادث بمعنى سلب الوجود عن الحادث
عدم ملكة ولا يستدعي وجود الموصوف به وان استدعى
وجود مادية ولا شك ان عدم اتصاف المادة به معنى
وعدم الحادث معنى آخر والموصوف بالاول هو المادة وفي
بالثاني هو الحادث المعدوم اقول الجواب ان كون عدم الملكة
يستدعي محلا ثابتا في الجملة ضروري اذ ليس من المعدوم
الصرف شئ ثبوتي ولا يكون فيه استعداد بالضرورة الا انه اذا

اعتبر

اعتبر في مفهومه ان من شان المحل الاتصاف بذلك الامر
الوجودي في الخارج يستدعي محلا موجودا في الخارج كما فيما نحن
فيه اذ لا شك ان الاتصال من العوارض الخارجية التي يتصف
في الخارج واذا كان هناك عدم الاتصال عن محل كان من شانه
ان يتصل في الخارج فلا بد من وجود ذلك المحل في الخارج واذا
كان المحل من شانه الاتصاف بذلك الامر في الذهن يستدعي
محلا ثابتا في الذهن كما في اعدام الحوادث اذ الماهيات اعنا
تتصف بالوجود مطلقا في الوجود وقد صرح به الشارح في
التجريد حيث قال وماديتها في التصور انتهى وهذا كما
ترى حيث ان ما وقع عنه بقوله انه لا يدفع المناقشة مدفوع
لان المعتبر في عدم الملكة سلب الوجود عن محل شانه كذا و
ذلك بخلاف ما يعتبر في السلب والايجاب حيث لم يعتبر
سلبه عن محل شانه كذا ولا يلزم منه استدعاء هذا
العدم محلا ثابتا مطلقا حين العدم وهو المقصود مثلا
سلب الكتابة عن زيد وهو محل له لا يستدعي ثبوت الكتابة
ولا ثبوت محل اصلا كما هو شان السلب بل يتحقق ايضا مع
انتفاء الموضوع وذلك بخلاف ما عليه امر عدم الملكة حيث
ان المعتبر فيه عدمها عن موضوع شانه ذلك فيلزم ان يكون
موجودا واما استدعاء السلب المقابل للايجاب الموضوع
بحسب التصور حيث ان التصديق فرع تصور الاطراف فهو
لا ينافي ما ادعيناه من عدم استدعائه وجود المحل قال

الحاكم وفيه نظر لانه لو كان المراد ذلك لكان السوالان
التاليان لهذا الفصل غير موجهين على ان مثبت الهيولي
ليس مطلق الانفصال بل الانفصال الانفكاكي وليس كل جسم
له قوة الانفكاك قيل يرد عليه ان كون السوالين على هذا
التقدير غير موجهين غير مسلم غاية ما في الباب ان يكون
الجواب عنهما معلوما بالنظر الى سابقهما ولهذا عبر الشيخ عن
الجوابين بالتنبيه وصورة السوال الاول مثلا على هذا
التقدير انكم استدللتم بامكان الانفكاك والانفصال بالفعل
في بعض الاجسام على اثبات الهيولى ومن الاجسام ما لا يقبل
الانفصال والانفكاك وان فعل في التوهم اى فرض العقل
فلا تثبت الهيولى فيهما وحاصل الجواب انك اذا تذكرت
ما سبق علمت ان كل جسم فهو قابل للانفصال في حد ذاته
والصورة لا تبقى مع الانفصال فيكون معه شئ آخر قابل
للانفصال في حد ذاته وكذا قوله مثبت الهيولى ليس
مطلق الانفصال اذ لو كان كذلك لكان ذكر الانفصال في
قول الشيخ وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك حشوا لا دخل
له في المقصود وكذا ذكر التفصيل في قوله ان هذا ان لزم
فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل فمعلوم ان مراد الشيخ هو
الاستدلال بالانفصال في بعض الاجسام وبالانفكاك في
بعضها كما فهم الشارح لا ما ذكره الحاكم قيل يمكن ان يحمل ما لا ينفصل
بالفعل على ما هو قابل له ولم يوجد فيه بالفعل ولذلك لم يقل

ما لا انفصال لا انفصال ويكون المراد من كلية البرهان شموله لجميع
الاقسام القابلة للانفصال سواء انفصلت بالفعل او لم
ينفصل فلا اعتراض ويرد عليه ان هذا راجع الى الوجه الثاني
فلا يكونان وجهين انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره الشيخ و
الشارح في الفصلين التاليين في السوالين والجوابين يابى
عن ذلك كل الاباء لان كلامهما في السوالين يدل على ان الاستدلال
ليس بمطلق قوة الانفصال بل لا له ما وقع عن الشيخ في السوال
الاول وليس كل جسم فيما احسب كذلك انتهى وما وقع عن الشارح
بقوله وتقريره انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك الى
قوله وان كان قابلا له بحسب التوهم انتهى ثم ان ما وقع عن الشيخ
في السوال الثاني الى قوله الى الموضع ان الحجة المذكورة في نفي
الاجزاء انما اقتضت كون ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن
ليس بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك
الى قوله لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا انتهى ولا
يخفى على اولي النهى ان السوالين في كلام الشيخ ليسا على الاستدلال
بقوة الانفصال ونحو هذا الذي هو لا ينبغي لمن نظر في الدليل
الذي قد تقدم بلا فصل حيث ان المعتبر فيه قوة الانفصال
مطلقا اعم من ان يكون خارجيا فعليا او وهميا فرضيا وانما
السوال عليه بان الاستدلال المذكور فيما يقبل الانفصال الانفكاكي
الفعلي لا فيما يقبل الانفصال مطلقا خارجيا كان او وهميا و
بعض الاجسام يقبل الانفصال والانقسام بحسب الوهم ولا

يثبت الهيولى في جميع الاجسام مو غير وجيه ضرورة ان نظير
هذا الايراد مثل ما يقال ان جميع الانسان ناطق فيورد عليه
السؤال بان من كلامه يلزم ان يكون بعض الانسان ناطقا
ثم الجواب عن ذلك السؤال بان الكلام في مطلق الانفصال لا
الانفصال الخاص ثم ان ماذكره بقوله وكذا قوله ان مثبت
الهيولى الخ منع على المنع حيث من الجايز توجيه ما وقع على
الحاكم بالمنع قال الحاكم وهذا انما يتم لوكان الاستدلال
بامكان الانفصال وليس كذلك قيل يرد عليه اما اولا فلان
المراد بالقوة هو الامكان كما صرح به الشارح وهذا انما يتم
حيث قال قوة الشيء يعني امكان وجوده ووجوده متقابلان
سلمنا لكن الانفصال مثبت للهيولى في حال طريانه وقوته مثبت
لها قبله فكيف يتوهم ان وجود الانفصال مثبت الهيولى لا
بعده واما ثانيا فهو ان ثبوت قوة الشيء قبل حدوثه واضح
لا حاجة الى ذكره صرح به الشارح الفاضل وانما الخفاء في مغايرته
فلهذا اسنده دون الثبوت انتهى وهذا كما ترى لان المراد
من القوة الاستعداد الذي لا يجامع الفعل وما ذكره الشارح
يؤيدنا حيث قال قوة الشيء يعني امكان وجوده ووجوده
متقابلان فلم يجتمع مع الوجود لتقابلهما له وكلام الشارح عقيب
ذلك يظهر ما ذكرنا فليس هذا الامكان بعيد له ولا يجتمع مع
حالة الانفصال فلا يتم فيه كما لا يخفى ومجرد اطلاق لفظ الامكان
غير مفيد لان الامكان يطلق على القوة الغير المجتمعة مع الفعل ثم

ان الامكان هذا المعنى مقول بالتشكيك بحسب القرب والبعد
وبزوال عن المواد مع خروج الوجودات من القوة الى الفعل
وذلك بخلاف ما عليه امر امكان الموجودات الممكنة في
انفسها فهي امور لازمة عند تجردها عن الوجود والعدم
نظرا الى وجوداتها والامكان بهذا المعنى لا ينافي الوجود و
العدم فيجامعهما ثم ان ماذكره بقوله واما ثانيا الخ ففيه ما
ترى حيث ان مراد الحاكم ان ماذكره الشارحان يعطي فايدة
اثبات القوة لا فايدة المغايرة وليس المراد انه لم يذكر المغايرة
هو بل الثبوت حتى يصح ماذكره هذا القايل وكلام هذا القايل
لا يدل على ان كلام الشارحين لا يعطي فايدة بيان المغايرة على
انه اذا كان ثبوت قوة الشيء قبل حدوث الشيء واضحا يلزم
ان يكون مغايرته له ايضا واضحا فتدبر قال الحاكم و
المقدمة الاولى وان فرضنا ان لها دخلا في الاستدلال الا ان
المقدمتين الاخيرتين لا دخل لهما فيه اصلا بل لا طايل تحتهما
قيل اقول وقد عرفت من توجيهنا ان الفايدة التي تترتب على
بيان المغايرة بين قوة الانفصال والانفصال في بعضها تترتب
على بيان مغايرة القوة للصورة والهيئة اذ لو لم يحسن مغا
لها امكان تقابل قوة الانفصال في الجسم المتصل مثلا للشيء
الذي هو عبارة عن صورته وهيئته فلا يحتاج الى محل سوى
الجسمية فعلى مذهب الامام يجب اثبات هذه المغايرة والا لم
تثبت الهيولى اصلا اذ الانفصال عدمي غير محتاج الى محل و

اما على مذهب الشارح فلا فايدة بين المذكورتين والشارحان
اكتفيا في ذكر الفايده في الاول عن ذكرها في الاخير لاشتراكهما
فيها فلا يتجه اصلا انتهى وهذا كما ترى على ما وجهنا وانه لا
يفيد قوله اذ لو لم يتبين مغايرتها لها قلنا على تقدير عدم
بيان مغايرتها لها ايضا نا ثم نقول ان الصورة الجسمية
يجوز ان يكون محلا لقوة الانفصال سواء كانت تلك القوة
نفس الصورة او هيئتها وذلك لانه لاجل كونها قوة الانفصال
لا تتصف الصورة الجسمية بمحليتها له بل يلزم عدم اتصافها
بمحليه الصورة والهيئة ايضا كما لا يخفى فاذا علمت ان المتصل
لا يقبل الانفصال ولا يجتمع معه فلا يكون مستعدا له فيكون
هنالك امر آخر غير الصورة الجسمية المتصله وعلى تقدير كون
القوة نفس الصورة او الهيئة ايضا نقول الصورة الجسمية
غير متصفه بالصورة او الهيئة التي هي قوة الانفصال
لاستحالة اتصاف الشيء بمقابله ومقابلته للانفصال وعلى
كون المتصل قابلا ومستعدا له ظاهر كما بيناه ومما ذكرنا
علمت انه لا حاجة الى تبيين المغايرتين وقوله فعلى مذهب
الامام يجب اثبات هذه المغايرة كما ترى وما ذكره بقوله
واما على مذهب الشارح فلا فايدة بين المذكورتين
ففيه ان الفايدة بينهما كون البرهان كليا وهو استمرار القابل
قبل الانفصال وبعده لهذا ايضا من دون توقفه على شيء آخر
وقد قطع النظر عن سائر المغايرتين عن اثبات القوة او

مغايرتها

مغايرتها للانفصال على تقدير التسليم كما يشعر به ما وقع عن
المحاكم بقوله وان فرضنا الخ قال المحاكم وايضا قوله تلك
القوة لغير ما هو المتصل بذاته معين عن قوله وانت تعلم الخ
اقول هذا الغناء ليس الا ان يكون القوة بمعنى الامكان اذ لو
لم يكن هذا المعنى فيجب ذكر ان القابل للاتصال والانفصال
نفسهما ليس هو المتصل بذاته والا لتوهم ان وجود الهيولى
قبل طريان الانفصال لا بعده كما ذكره المحاكم فهذا الكلام مشعر
بالاعتراض من حمل القوة تارة على انه ليس بمعنى الامكان
واعترض على الشارح واخرى على الامكان واعترض على الشيخ
ففي كلامه اضطراب انتهى وهذا كما ترى حيث ان من الجايز
ان يقال ان غرض المحاكم من ذلك الايراد على الشارح
من مسلك الالزام لا الحجة والبرهان وبالجملة انه يلزم
الشارح على ما ظنه من حديث القوة وحملها على ما يقابل
الفعل استمرار الهيولى فيلزم الغناء عن تلك المقدمة فتدبر
قال المحاكم والصواب في توجيه الكلام ان يقال المراد
بالمتصل بذاته الخ اقول في هذا التوجيه نظر من وجوه
اما اولا فلانه لا يجوز ان يراد بالمتصل بذاته ما عم من الصورة
والجسم التعليمي والمراد من الاتصال في قوله غير قابل للاتصال
نفس معناه المصدري اذ لو كان كذلك لما صح ان يقال المتصل
بذاته غير قابل للاتصال اذ القابل للاتصال بهذا المعنى ليس
الا المتصل بذاته بل المراد بالاتصال هو المتصل ولهذا يقولون

لوكان المتصل قابلاً للاتصال لزم ان يكون الشئ قابلاً لنفسه
واذا كان كذلك فمعنى قول الشيخ على هذا التقدير هو ان المتصل
بذاته اعم من ان يكون هو الصورة الجسمية او الجسم التعليمي
وهو غير صحيح اذ الصورة قابل للمتصل الذى هو الجسم التعليمي
فتامل واما ثانياً فلان الكلام فى الجسم بعد طريان الانفصال
فلا يكون المقبول بالفعل هو الصورة الجسمية الحاصلة قبل
الانفصال بل الصورتين الحاصلتين بعده واما ثالثا
فلان قول الشيخ فاذن قوة القبول على هذا التوجيه يكون
مشتملاً على ترك ما يجب ذكره وهو لفظ المحل وعلى ما ذكرنا
يجب تركه وهو الوجود اذ على هذا يجب ان يقال محل القوة
غير الجسمية لان القوة غير وجود الصورة وهو ظاهر
انتهى وهذا كما ترى حيث ان من الجايز ان يقال مقصود
المحاكم على هذا التوجيه ان الصورة الجسمية المتصلة
قابلة للمتصلة التى لنفسها والانفصال وكذا الجسم التعليمي
هكذا فيلزم شئ آخر له هذه القوة وليس المراد من الهيولى
الا هذا والحاصل انه يلزم ان يتحقق شئ كان محلا للاتصال
والانفصال جميعاً وليس الصورة جسمية وان كان محلاً
لقسم من الاتصال وهو الاتصال العرضى المعبر عنه بالجسم
التعليمي وهو لا يضرنا فى المطلوب وهو ثبوت محل
الاتصال والانفصال غير الصورة الجسمية وليس المراد
ان بمجرد ثبوت محل الاتصال يلزم المطلوب وهو وجود شئ

غير

غير الصورة حتى يقال ما ذكر بل مدار الاثبات على ثبوت
محل الانفصال او قوته وهو يتوقف على ثبوت المحل للاتصال
كما اشار المحاكم اليه بقوله فاذن يكون قوة الانفصال الخ
ولم يتعرض محل الاتصال وقوته بتمامه ولذكر الاتصال الذى يعرض
له فى البين فلعله لغرض آخر يظهر بالتدبر من دون توقف
ثبوت الهيولى عليه من وجه آخر فيقال المراد انه ليس قابلاً
للاتصال العرضى والانفصال المقابل له جميعاً وهو غير الوجه
الاول من وجه والوجه الاول لا يخلو عن خلل ما على ان فى
قوله او الصورة قابل للمتصل الذى هو الجسم التعليمي مناقشة
حيث ان القبول مطلقاً من لوازم المادة ولواحقها ولا يكون
للصورة ثم لا يخفى ان ههنا ايراداً حيث ان قوله اما اولا فلانه
لا يجوز ان يراد بالمتصل بذاته اعم من الصورة والجسم التعليمي
والمراد من الاتصال الخ يشعر بان المراد من الاتصال الذى كان
هو ذاك لا يرد عليه مثل الايراد الوارد على الاتصال اذا كان
المراد منه المتصل واما ما ذكره بقوله واما ثانيا فمن الجايز
ان يمنع كون الكلام فى الجسم بعد طريان الانفصال وكلام المحاكم
يشعر بمنع هذا من غير دلالة ما وقع الشيخ عليه بل من الجايز
ان يقال ان سياق عبارته فى هذا الفصل يدل على ان الكلام
قبل طريان الاتصال بل فى المتصل وقبول الانفصال واستعداده
وقوله وانه قد يعرض له الانفصال والانفكاك لا يدل على ان
الكلام بعد الطريان بل هو تمهيد للمقصود كما يشعر به ما وقع
عنه بقوله وانت تعلم الخ ثم ان ما وقع عن الشارح ولا سيما

وايضا يصح ان يقال ان الصورة الجسمية وان كانت قابلة للجسم التعليمي الذى هو الاتصال لكن ليست قابلة لمقابله والمراد هو هذا وبالجملة المراد منها انها قابلة للاتصال العرضى والا م

قوله والحق ان مراد الشيخ يشعر بما وجهنا ويمكن توجيه كلامه
به مع انه لايرد عليه ما يرد على غيره من المناقشة ثم المحاكم
اشار بوجه ما الى ما ذكره ثالثا حيث تسامح في عدم ذكر
المحل بقوله اى قوة الانفصال الخ واراد به محل قوة الانفصال
بالاضمار او باضافة ذواى ذو قوة او قوى اطلاقا للمبدء الاشتقاق
على المشتق وما يشبهه او بذكر الحال وارادة المحل ومن هٰهنا
لم يلزم عدم توجيهه لمحل قوة الانفصال ولعل السر في تركه
ذلك هو ان مراده في المتصل الذى ليس له الانفصال في هذه
الحاله والمقبول عنده هو الصورة الجسمية الموجودة لا
الصورة الجسمية التى حدثت بعد ذلك ونظيره بوجه ما
ما وقع عن الشيخ في الهيات الشفا، بقوله الجسم لمعنى المادة
جزء من وجود الانسان قال المحاكم فاذن يكون قوة
قبول الانفصال اى محل قوة الانفصال الخ قيل ويرد عليه ما
ذكره بعض المحققين بانه على هذا التفسير يكون هذه المقدمة
مغنية عن قوله وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته
الذى يعدم عند الانفصال ويوجد غيره بل متحدان حقيقة
فكل منهما مغن عن الاخرى ولا وجه لما ذكره من ان ايراد الفاء
مكان الواو اظهر اذ الاتحاد ينافى التفريع انتهى وهذا كما ترى لا تنه
يندفع هذا الايراد بما حرره الشريف المحقق على ما وقع عن
المحاكم بقوله اى محل تلك القوة ليس هو الصورة الجسمية
ويشكلها ومقدارها فيكون تلك القوة لغيرها انتهى ومن هٰهنا
يصح المغايرة بينهما فيصح التفريع ومن هٰهنا اندفع ما اورده على

هذا

[illegible]

هذا التوجيه ويرد ايراد الآخر فان قلت يمكن حمل المقدمة
الاولى على السالب حتى تكون معناه ليس محل قوة القبول وجود
المقبول بالفعل الخ والمقدمة الثانية موجبة ومعناها ان
تلك القوة ثابتة لغير ما هو ذات المتصل وح لايكون مولودا هما
واحدا وينذفع الاستدراك قلت بعد تسليم ان لفظ الغير
غير ظاهر في السلب فلا يخلو اما ان يكون قوله المتصل بذاته
غير القابل للانفصال سالبة واما ان تكون موجبة فعلى
الاول مفادها مفاد قوله محل قوة هذا المقبول غير وجود
المقبول بالفعل حيث انه جعل سالبا وعلى الثانى مفادها
مفاد المقدمة الاخيرة اى قوله تلك القوة لغير ما هو ذات
المتصل فالاستدراك لازم كيفما اعتبر انتهى ولا يخفى على
اولى النهى جواز اختيار كون قوله المتصل غير القابل سالبة
او موجبة وعلى التقديرين لا استدراك اما على الاول فبان

عدم كونه

المراد من ذلك ان المتصل بذاته ليس محلا للانفصال ولا
معروضا يجتمع معه فاذا كان كذلك فمحل قوته واستعداده
ايضا لا يكون الصورة الجسمية اى المتصل بذاته والفرق
بين قوة الشئ والشئ ظاهر وان قال في هذه المقدمة فمحل
الانفصال وقابله غير المقبول فالاتحاد المنافى للتفريع لازم فيلزم
الاستدراك لكن لم يقل هكذا بل ادرج القوة فيتغاير مؤداهما
ويصح التفريع واستلزام احدى المقدمتين للاخرى على
سبيل الاستقلال او غيره لا يوجب الاستدراك منه ولا ادراج

القوة نكتة كما نبه عليها الشارحان والمحاكم على التوجيهات
المختلفة لكلام الشيخ حيث انه اذا لم يكن محلا للانفصال لم يكن
محلا لقوته واستعداده وما بيناه يظهر انه على تقدير كونها
موجبة ايضا لا يتحد مع المقدمة الاخرى اعني قوله تلك القوة
لغير ما هو له ثم ان ما ذكره الشارح المحقق يدل على تغاير
المقدمتين بقوله والحق ان مراده من ذكر مغايرة قوة الانفصال
ثم قال ذلك المحقق بعد ذلك ولو لا ضيق عقل القاصرين من
القاصرين لقلت في توجيه كلام الشيخ ان المراد بقوله قوة هذا
القبول غير وجود المقبول الخ مغايرة القوة لوجود المقبول كما هو
ظاهر العبارة والتفريع على ما سبق من حيث ان المراد به وجود
هذه القوة في الجسم وذلك لما يظهر مما سبق من اتصال الجسم
وطريان الانفصال عليه والمراد بقوله المتصل بذاته غير
القابل له هو السالبة كما مر فالشيخ مهد التمهيد بان المتصل
يطرأ عليه الانفصال وانه ليس المتصل بذاته قابلا حقيقيا
فرع على ذلك ان قوة قبول الوجود في الجسم تغاير وجود المقبول
وهو الانفصال و ان محل هذه القوة امر مغاير لذات المتصل
المطرو عليه الانفصال فاذن آه تحرير للقياس المنتج وما سبق
تمهيد لبيان المقدمتين الماخوذتين فيه فتأمل انتهى
ولا يخفى ان ما وقع عنه بقوله فاذن له تحرير القياس يشعر
بانه قياس نفسه والتمهيد الذي يلزم مما ذكر قبله وهو قياس
خالص وهذا كما ترى بعده مع عدم تكرر الوسط بنفسه ان هذا

القياس

القياس لا ينتج المطلوب المراد في هذا المقام وعند التحليل وحذف
حد الوسط بعضه او كله ما بقي لا يفيد اصلا قال
الشارح المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال
واحد متعين ثم اذا طرا عليه الانفصال زال ذلك الاتصال
الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل الخ قيل اقول لا يذهب
على الناظر ان هذا الكلام منه يدل على ان الصورة الشخصية
يلزمها الجسم التعليمي المعين المتشخص انتهى وقص الجائز ان يكون
مراد الشارح ان الصورة الجسمية الشخصية ما دام موجود
الذات له اتصال واحد متعين بتعين ما والحاصل ان
الاتصال الواحد الذي يزول بطريان الانفصال لازم لا
ينفك عنه وبالجملة اطلاق المتعين على الفرد المنتشر شايع
في كلامهم كما يدل عليه قوله اذا طرأ الانفصال زال الاتصال
الواحد المتعين وانعدم ذلك المتصل ولعل السر في وجه تنكير
متعين في قوله واحد متعين والتعريف في المتعين في
الاخير هو ان الفرد المنتشر يلزمه تعين ما بخلاف المتعين
الشخصي فتدبر فيه قال المحاكم والاستدلال بقوة الانفصال
ثبت له من الجائز توجيه ما وقع عن الشارح بما ذكره المحاكم
هنا ولا يأبى حمل كلامه عليه فلا يرد عليه ما ذكره المحاكم
والوجه الثاني الذي ذكره الشارح من حديث الاستمرار لا
يأباه ايضا قال المحاكم وهذا السؤال بين البطلان قيل
اقول فيه بحث لانه ان اراد يكون الجسم متصلا في نفسه ان

الاتصال المطلق ذاتي له اولا ثم فهو ممنوع لكن لم يزل بطريان الانفصال الوبعد طريانه كان هناك اتصالان وان اراد ان الاتصال يعرضه حقيقة وليس هناك واسطة في العروض ففيه ان هذا لا يقتضي ان لا يزول عنه الاتصال لان العوارض كثيرا ما تزول عن المعروضات الحقيقية كالحركة للسفينة وذلك ظاهر والحق ان يقال عند الاتصال الشخص واحد بعد طريان الانفصال زال الوحدة الشخصية وصار شخصين و اذا كان هناك اتصالان فصار اتصالا واحدا كان الامر بالعكس على ما فصلناه فلا يجوز ان يكون الصورة هي القابلة للاتصال والانفصال باقية فيهما ويمكن حمل كلامه على ما ذكرنا وملائمة لفظ الهوية انتهى ما ذكره من الذاتية و اللزوم في الاتصال ماخوذا مما ذكره المحقق الدواني

قال الحاكم وفي الجوابين نظر قبل النظر منع المقدمة المشتركة بين الجوابين وهي انه لو لم يكن الجسم متصلا في ذاته لم يكن في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة وذلك المتصل اول اجزائه الموجودة فيه بالفعل ولو لختص بالاول لخرج الجسم المركب من التعريف واجاب بان هذا السوال بين البطلان وبقي الجزء يستلزم كون الجسم متصلا باتصال ما كما لا يخفى وبعض العبارات اخرى عليه يحتاج الى تكلف ومن هنا يندفع هذا السوال بخصوصه ويبقى سوال آخر يتوهم من كلامهم ومن المحققين من اشار اليه ايضا والحاصل انا

من

من لزوم الاتصال المطلق لا يلزم المقصود فتدبر قال الحاكم لان الهيولى ليس لها وجود في نفسها فضلا عن الاجزاء قبل ان اراد بسلب الوجود في نفسها عن الهيولى ان يكون وجودها بالعرض على ما يدل عليه قوله فضلا عن الاجزاء لان الاجزاء لما كانت لها بالعرض فيلزم ان لا تكون الهيولى موجودة بالحقيقة على ما هو شان الاتصاف بالعرض و ان اراد ان وجودها حاصل لها حقيقة لكن بسبب الصورة فيرد عليه ان النقض لا يتوقف على ان وجود الهيولى و حصول الاجزاء لها من قبل ذاتها من غير ان يتوقف على شيء آخر اصلا بل انما يتوقف على ان لا يكون ثانيا و بالعرض انتهى وهذا كما ترى اما اولا فلان ما قاله ماخوذ مما ذكره المحقق الدواني بقوله لا يلزم من احتياج الهيولى الى الصورة في الوجود ان يكون انقسام بالعرض فضلا عن ان يكون انقسامها بالعرض كما يدل عليه قوله فضلا الى آخر ما ذكره واما ثانيا فلانه من الجائز ان يقال ليس مراد الحاكم من ان ليس للهيولى وجود انها لا يتصف حقيقة بالوجود بل مراده به انها امر مبهم بالقوة يكون نفسها وفعليتها ووحدتها وتعددها بالصورة الحالة فيها والحاصل ان لها حقيقة مبهمة لا تعين لها في نفسها ويتعين باعتبار غيرها وبانضمامه اليها وذلك المحصل هو الصورة الجسمية وهو المتصل الذي يتعين به المادة حقيقة ثم ان احتياج الهيولى

اليها في الوجود من قبيل احتياج المعلول المباين للعلة في
الذات والوجود اليها ومن هٰهنا ظهر انها موجودة في نفس
الامر مع ابهامها بحسب ذاتها بالقياس الى مراتب الاتصالات
والانفصالات ثم انها وان احتاجت في وجودها الى الصورة
ومن هٰهنا يرد على ما ذكره هذا القايل جوابا اختيار الشق الثاني
وهو ان وجود الهيولى حاصل لها حقيقة بسبب الصورة لكن
ليس لها انقسام واجزاء حقيقة فاذا كان كذلك فلا يرد
النقض بمجرد الاتصاف بالوجود كما في المجردات ثم لا يخفى جواز
توجيه كلام المحاكم بان مراده ان الهيولى ليس لها في نفسها
وجود يستلزم هذه الاشياء من الانقسام والاجزاء وما
يشبهها ويتفرع عليه فضلا عن هذه الاشياء المتفرع
الحاصل ان الوجود الاتصالي والوحدة الاتصالية يستلزم
الانقسام لو كان ذلك بالذات وذلك بخلاف الهيولى لانه
ليس لها وحدة اتصالية ووجود اتصالي ومن هٰهنا يظهر
جواب اخر لكلام هذا القايل باختيار الشق الاول ولكن الكلام
في الوجود الاتصالي الذي مساوق للوحدة الاتصالية ولا
في كون الهيولى موجودة بالعرض بهذا الوجود متشخصة بذلك
التشخص الاتصالي وواحدة بتلك الوحدة الاتصالية وان كان
لها وجود في حد ذاتها فقول المحاكم ولا ينقض الوجهان
بالهيولى الخ قيل الاول في عدم انتقاض الوجه الثاني بالهيولى نظر
اذ يمكن ان يقال الاتصال امر ذاتي للهيولى لان الهيولى لو لم يكن

متصلة

متصلة في نفسها لكانت في نفسها متعددة والجواب بانه لا
يلزم من عدم كون الاتصال ذاتيا للهيولى كون الانفصال
ذاتيا لها بل في حد ذاتها ليس بمتصل ولا منفصل بل كل منهما يعرض
من الخارج مشترك فلا يفيد في دفع النقض انتهى وهذا كما ترى
ان من الجاير ان يقال ان للهيولى وجودا في نفسها فضلا عما
يلحقها من الاتصال والتعدد فلا يتصف بشيء منهما بحسب
الذات فما ذكره الناقض بقوله لو لم يكن متصلة في نفسها
لكانت في نفسها متعددة وليس كذلك ضرورة انها في نفسها
ليست شيئا منهما وهذا غير مشترك بينهما الا ترى ان الجسم
موجود في نفسه متصف بالاتصال والتعدد ذو اجزاء
بحسب الذات فالنقض غير وارد على اصل الدليل وانه فع ما
اورده القايل من النظر وما اورده المحاكم يرد على اصل الدليل
والنقض ايضا لكنه لذلك القايل غير مفيد وانه فع نقضه
بما اوردناه عليه من منع عدم اشتراكه فتدبر قال المحاكم نعم
يمكن ان يقال على الوجه الاول الخ قيل الكلام بعد هذه الاحوال
في ذاتية الاتصال وابطال عرضية هذا الكلام اي حديث
العرضية انما يصح ان لو كان انقسام الجسم الطبيعي في الخارج
عبارة عن تفريق الاجزاء وتبعيدها بزوال الاتصال الذي
عرض لها من ذواتها لتكون ذواتها معروضة للوحدة الاتصالية
تارة وللكثرة الانفصالية اخرى بدون تطرق العدم
على تلك الذوات وذلك ظاهر لانه على هذا التقدير لا يخلو

ليه

اما ان يكون تلك الذوات المتقدمة على الاتصال العرضى
متناهية او غير متناهية وكل منهما باطل لما مر سابقا فا
فالحق ان انقسام الجسم الطبيعى الى القسمين ليس الا بانعدام
الصورة الجسمية والجسم المتشخص الذى كان عند الاتصال
وحدوث الصورتين الاخريين والجسمين المتشخصين
الاخرين فيكون ان الوحدة الاتصاليه لازمة لتشخص الجسم
الطبيعى والصورة الجسمية بل الاتصال وقبول الابعاد مقوم
للجسم الطبيعى كما مر مرارا وذلك لانه لو لم يكن كذلك لكان
كل من الاتصال والامتداد وقبول الابعاد عارضا له و
هو متقدم عليه ضرورة تقدم الموضوع على الاعراض ولزم
من ذلك ان يكون الجسم الطبيعى فى مرتبة ذاته اما مجردا
صرفا او متفرقات من الاجزاء التى لا يتجزى وكلاهما
باطل كما مر فالحاصل ان الاتصال ليس عارضا للجسم والا
لزم تقدم الجسم والصورة الجسمية عليه بالذات و
لزم من ذلك التقدم المحالات المذكورة من تركب المفرد الجسم
من المتفرقات التى يعرض لها الاتصال وهو باطل لما مر او
كون المجرد المحض مع عروض الاتصال الموجب لصلاحية كونه المحض
ذات اجزاء ولما ثبت ان الاتصال والامتداد ليس موخرا
عن الجسم بالذات ثبت ان الجسم فى حد ذاته متصف
بالوحدة الاتصاليه فان نظر بان الانفصال الطارى على الجسم
المفرد زال ذاته بزوال وحدته الاتصاليه وحدث جسمان

جزان

99

جزأن لم يكن ذاتهما عند الاتصال بالفعل واما الهيولى
فليست فى حد ذاتها متصفة بالوحدة الاتصاليه ولا
بمقابلتها لانها ليست متصلة فى حد ذاتها ولا منفصلة ولم
يلزم من ذلك تقدم الهيولى على الاتصال ليلزم فيها ما يلزم
فى الصورة الجسمية من المحالات المذكورات وذلك لان
الهيولى فى مرتبة وجودها لا يخلو عن الاتصال والانفصال
وان لم تكن متصفة بهما باعتبار ذاتها فلها فى مرتبة وجود
الذات وحدة اتصاليه عند الاتصال ومتصفة بمقابلتها عند
الانفصال وهذه دقيقة نشات من عدم كون الصورة
الجسمية عرضا لانه لو كانت عرضا لزم تقدم الهيولى عليها
بالذات ولزم من ذلك التقدم المحالات المذكورة بعينها ولما
لم يكن الصورة الجسمية عرضا لم يلزم تقدم الهيولى التى هى
محلها عليها بالذات بل هى متاخرة بالذات عن الصورة
المطلقة كما سياتى بيانه عنقريب ان شاء الله تعالى ثم ان
فالهيولى اما توجد متصلة ثم يعرض لها الانفصال بعد زوال
ذاتها او توجد منفصلة ثم يعرض لها الاتصال بعد زوال ذاتها
او توجد منفصلة ثم يعرض لها الاتصال لم يبق ذاتها فالجسمان
الحادثان عند الانفصال مجموعهما ليس متصلا ولا ممتدا
ولا قابلا للابعاد فليس جسما واحدا انتهى وهذا كما ترى حيث
ان الاتصال لو لم يكن من الامور المقومة للصورة الجسمية
لم يلزم ان يكون جوهرا مفارقا كالعقول المجردة وبالجملة ان

الانفصال بعد زوال ذاتها بخلاف الصورة الجسمية فانها يوجد متصلة باعتبار ذاتها فتزول بزوال الاتصال

المفارق يطلق تارة على ما يفارق الامتداد والاتصال
بحسب مرتبة ذاته وهويته يطلق تارة على ما يفارقها
مطلقا سواء كان بحسب مرتبة ذاته او بحسب الخارج فان
اراد انه يلزم ان تكون الصورة الجسمية على ذلك التقدير
مفارقا بالمعنى الاخير حتى تكون كالعقول المفارقة فهو ممنوع
وان اراد انه يلزم ان يكون مفارقا عنه بحسب مرتبة ذاتهما
عنه فهو مسلم ولا يلزم من ذلك كونهما من العقول وايضا
لا يلزم ان يكون متفرقات من الاجزاء التي لا يتجزى بل
هي في هذه المرتبة طبيعة فقط ولكن لا ينفك عن الاتصال
مطلقا واحدا كان او متعددا بحسب مراتب اخرى ولا يلزم
من ذلك ان تكون منفصلة متجزية باجزاء لا يتجزى والقول
بانه لا ينقسم في هذه المرتبة فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو
مردود لانه ان اريد ذلك بحسب العدول فهو ممنوع وان
اريد بحسب السلب ويقدم السلب على الحيثية كما يظهر من
الشفاء حيث قال فلو سئل عن النقيض فالجواب السلب لكل
شيء من الحيثية لا بعدها فهو مسلم ولكن لا يلزم من ذلك
كونه مركبا من اجزاء لا يتجزى ثم ان ما ذكره من عدم لزوم
ذلك في الهيولى حيث ان الصورة الجسمية بطبيعتها الكلية
علة لها فلا يصح انفكاكها عنها فلا يلزم تجردها او تركبها مما
لا يتجزى فنقول ان الهيولى وان كانت معلولة للصورة
بحسب طبيعتها الكلية فيمكن اخذها بذاتها منفكة عن جميع

الامور

الامور الخارجة عنها سواء كانت لازمة او مفارقة كما
اشار اليه الشارح المحقق في التجريد بقوله المهية من حيث
هي ليست الا هي فاذا اخذت الهيولى بحسب جوهر ذاتها معراة
عن جميع الاعتبارات ومراتب الاتصالات والانفصالات
لا يلزم ان يكون من المفارقات الصرفة من العقول قال
المحاكم وعلى التوجيه الاخر انه لا يلزم من كون احد المتنافيين
مقوما ان تكون به قلنا يمكن ان يقال مراد المستدل من قوله
لو لم يكن متصلا في نفسه لكان في نفسه متعددا اي كان في
نفسه جاز ان يتعدد وهو باطل لان الجسم في حد ذاته لا يخلو
عن اتصال ما ولو كان بالنظر الى ذات الجسم ان يكون جميع الانقسامات
حاصلة بالفعل اي يكون مركبة من اجزاء غير متناهية كما هو
مذهب النظام وقد ثبت في مبحث آخر ان تركب الجسم منه
بالنظر الى ذاته ممتنع كما لا يخفى على من نظر في دلايل ابطال تركب
الجسم من اجزاء لا يتجزى انتهى وهذا كما ترى ان من الجايز ان
يقال المراد انه ليس الاتصال ذاتيا وينفك مع جميع العوارض ذلك عنه
عن ذلك بحسب مرتبة ذاته ولا يتصف به في تلك المرتبة بالوحدة
وكذلك لا يتصف بالتعدد ايضا بحسب تلك المرتبة ولو
اريد ان الاتصال لو لم يكن ذاتيا له فينفك عنه بحسب مرتبة
ذاته فيجوز اتصافه بالتعدد في نفس الامر مطلقا فهو ايضا غير
مسلم ضرورة ان شان الاتصال المطلق وامره نظرا اليه
مثل شان ساير لوازم المهية بالقياس اليها ومن الظاهر ان

مات

انفكاك الاربعة بحسب مرتبه ذاتها عن النوعيه لا يستلزم
اتصافها بالفردية بحسب نفس الامر ولا في مرتبه من مراتبه
قوله لا يخلو عن اتصال لما قلنا ان اراد به انه لا يخلو عنه بحسب
مرتبه ذاته على ان يكون ذاتيًا له فهو اول النزاع وان اراد به انه
لا يخلو عنه حيث انه ملزوم له وهو لازم اياه فلا يلزم ح
شئ من الفساد والقول بان تركيب الجسم من الاجزاء بالنظر
الى ذاته ممتنع مسلم لو كان المراد من ذلك استحالته بحسب نفس
الامر نظرا الى ذاته لا بحسب نفس ذاته نظرا الى ذاته والفرق بينهما
بين ولا يلزم من ذلك الا كون استحالته بالغير قال المحاكم ان
الصورة علة لوجود الهيولى فالتحيز للهيولى قال السيد المحقق الشريف — قال الفاضل الرازي ره
بانه لا يلزم من كون الصورة علة لوجود الهيولى ان يكون هذه
الصفات عارضه للصورة اولا وبالذات وللهيولى ثانيا
وبالعرض اقول هذا الايراد ظاهر الورود على ما قرره صاحب — تم قلام
المحاكمات ويمكن ان يقال في توجيه الشرح ان مراده ان الدليل
الدال على اثبات الهيولى فهو على تقدير تمامه انما يفيد الحكم
بوجود امر ليس له في مرتبه ذاته وحدته وتعدده واتصاله و
انفصاله بالذات لان احتياج الصورة الى المحل الذي هو الهيولى
فيما يلزم من جهة انها متصفه بتلك الصفات بالذات فلو
كانت الهيولى مما اتصفت بالعرض فلا اذا البديهه حاكمه بان — بها بالذات فكانت كالصورة يحتاج الى مادة اخرى فالبرهان انما يجر الى موجود لا يتصف بها بالذات تم
المتحيز الواحد لا يبقى بطريان الانفصال بتشخصه مع ان التفريق
ليس اعداما بالمره فلا بد من امر ليس له هذه بالذات وعلى

تقدير ان يكون قول الشارح بعلم حاله على ما فهمه صاحب المحاكمات
انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره القائل مع انه عليه السلام لا يدفع الايراد عن
المحاكمات كما اعترف بان ايراد الشريف على المحاكم لا على الشرح
ثم انه ماخوذ عما ذكره الشريف المحقق في حاشية على الشرح
القديم للتجريد حيث قال ذلك الشارح ان الوحدة والتعدد والامتداد — متداد
بالذات للصورة وللهيولى بالعرض انتهى اما الاول فلان الانفصال
المتصل في ذاته تلزمه الوحدة بالضرورة اذا لم يعرض له
ويلزمه التعدد اذا عرض له ذلك واما الثاني فلما عرفت
من ان الهيولى يجب ان تكون باقيه بعينها حالتي الانفصال و
الاتصال لئلا يكون التفريق اعداما بالكليه فوجب ان لا تكون
في ذاتها واحدة ولا كثرة بل انما يتصف بهما تبعا للصورة الحالة
فيها فاندفع ما يقال من ان لزوم الوحدة او التعدد للامتداد
بالذات وللهيولى بالعرض مجرد دعوى لا بينه معها انتهى وهو
ظاهر مما ذكرنا ثم لا يخفى جواز ان يقال مبنى كلام الشارح في
اثبات الهيولى على كون المتصل والاتصال ذاتيا كما اشار اليه بقوله
واعلم ان الاهم في هذا الباب الخ فلا يلزم على طريقته احتياج
الصورة الى الهيولى من حيث اتصافها بالذات بتلك الصفات
بل من حيث ان الاتصال ذاتي ورفع الاتصال يلزم رفع ما هو ذاتي
له فلا يكون عرضا متعاقبا فاتمام البرهان بناء على كون الاتصال
ذاتيا ولا يلزم من ذلك عدم اتصاف الهيولى بالوحدة والتعدد
وغيرها بالذات اي حقيقة حيث انه يتم الدليل بناء على كون الاتصال

ذاتيًا للصورة والجسم دون الهيولى فالدليل الدال عند الشارح
يدل على وجود موجود ليس الاتصال ذاتيًا له اولًا لان يكون متصفًا
بهذه الصفات بالحقيقة وان كان مراد الشارح ما ذكره هذا
القائل من دون الاحتياج فلا الى اثبات الذاتية ثم ان ما ذكره ذلك
القائل ينظر الى ما ذكره المحاكم كما يظهر سابقا مما وقع عنه في دفع
السؤال الذي تعرض الشارح المحقق بقوله واعلم ان لا يتم
وبالجملة انه يظهر من كلام الشارح ما ذكرناه على ان دعوى
البديهة في ان المتحيز الواحد غير ممنوعة عند النظر في كل
ما اتصف بالوحدة وبالجملة ان السر في ذلك كون الاتصال ذاتيًا
اولا لازما لا الاتصاف حقيقة والتحيز فتدبر قال المحاكم فاللوازم المثلثة
غير لازمة اصلا فلا يرد ايضا ان اجتماع المثلين المستحيل هو
حلولهما في ثالث لا حلول احدهما في الآخر وايضا عدم كون
احدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى غير مسلم اذ لعل الاولوية
مستندة الى العوارض وكذا لا يلزم من عدم احتياج الهيولى الى
محل استغناء الجسمية عن المحل مطلقا لجواز عروض الاحتياج من
خارج والحاصل ان حكم الامثال انما يتشابه من اللوازم المستندة
الى المهية انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره اولا ماخوذ عما ذكره
المحقق الدواني في حاشيته بقوله قال قول المحاكم سلمناه
ولكن لا نسلم ان هناك منعا آخر وهو انا لا نسلم ان اجتماع
المثلين بحلول احدهما في الآخر محال انما المستحيل حلولهما في محل
واحد قال الشارح والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة

فيكون حل الجسمية فيه جمعا بين المثلين

النوع غير المشترك فيهما لا في جميع العوارض ولا نسلم ان الحلول والاحتياج الى المحل من جملتها تم

انما كان ذلك بهذه العبارة م

حجة على نفي الهيولى ثم لا يخفى ان شيخ اتباع الرواقيين ومحيي
مراسم الاشراقيين قد عارض المشائين سيما رئيسهم باقا مة
حجة على نفي الهيولى بانها لو كانت لكانت شاعرة بذاتها
وواجبة الوجود لذاتها بما وقع عنه في المطارحات حيث
قال لو كان عند المشائين كون الشيء مجردا عن المهية غير غائب
عن ذاته هو ادراكه والمادة نفسها كما قالوا خصوصها انما
يحصل بالهيئات فثبت ان الهيئات تمنعها المادة فالمادة ما
الذي بينهما واعترفوا بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيئات
التي سموها صورا والصور اذا حصلت فينا ادركناها و
ليست الهيولى في نفسها الا شيئا ما مطلقا او جوهر عند قطع
النظر عن المقادير وجميع الهيئات كما زعموا فلا شيء بنفسه
اتم بساطة من الهيولى سيما ان جوهريتها هو سلب الموضوع
عنها هذا مما اعترفوا به فلم ما ادركت ذاتها بهذا التجرد
عن الحوامل والاجزاء ولم ما ادركت الصور التي فيها على
ان احدا حال الجوهرية والسلبية وان امثالهما اعتبارات
ثم قال المشاؤون هو ان مبدع الكل ليس الا مجرد الوجود فاذا
بحث عن الهيولى على مذهبهم يرجع حاصلها الى نفس الوجود اذ
التخصص انما هو بالهيئات الجوهرية كما سبق وليس شيء هو
نفس المهية بل يثبت خصوص ثم قال انه مهية او وجود
والهيولى لا تبقى الا مهية ما او وجود ما فافتقارها الى
الصور ان كان لنفس كونها موجودة فكان واجب الوجود

تعالى من ان يكون هكذا واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته
والاشياء بمثل هذه البساطة فكاننا يجب ايضاً في الهيولى لانها
موجوده فحسب ثم قال وبطلان هذه الاقاويل ظاهر فثبت
ان الذى يدرك ذاته فهو نور لنفسه وبالعكس فاذا فرض
النور العارض كان ظاهراً في نفسه فما حقيقته انه ظاهر
في نفسه لنفسه حقيقته النور المفروض مجرداً ان الهوهو
ينعكس راساً براس وقد ذكر هذا المرام في حكمة الاشراق وفي
مقام من المطارحات حيث قال انه يلزم على المشائين
ان يكون الهيولى واجباً تعالى عن هذا وذلك حيث انه اذا
لم يسبق في رسم الهيولى الا الوجود كانت مهية نفس الوجود
بل واجبة الوجود لانكم قلتم ان ليس في الموجودات ما وجوده
عين مهيته الا الواجب الوجود هذا كلامه ثم ان هذا
الشك والايراد الذى تشبث به هذا الفاضل الاشراقي الذى
يدعى علمه بالاشياء كما هي لا يليق صدور مثله عن مثله وكان
على الشارح المحقق الاشارة الى جواب هذا بعد ذكر هذا الايراد
والجد بوجه ما ولعل فيما ذكره سابقاً من الفرق بين رسم
الجوهر وحقيقته نفي ينفي وجوبها الذاتى كما ان فيما سيذكره
اشارة الى نفي كونها عالمة بذاتها وذلك حيث ذكر في بحث
العلم من هذا الكتاب بقوله والحق ان المادة هنا اى في بحث
كون التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند
موجود مجرد في الخارج عن الهيولى فانها هي المتصيد لكون كل ما

يحل

يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة
اشخاصاً ذوات اوضاع وهي وجميع ما يحل فيها يمكن ان يوجد
من حيث كذلك وح لا يكون شئ منها معقولاً ونظايره الواقعة
عنه في سابق هذا الكلام ولاحقه كثيرة لم نطول الكلام
بذكرها وانما قلنا ان ما قاله في اوايل هذا الكتاب من الفرق
بين رسم الجوهر وحقيقته يفيد نفي ما ادعاه من كونها
واجبة لذاتها هو ان يقال ان مبنى ما ذكر من عدم كون
الجوهر جنساً لها على ان مهيته هو الموجود بالفعل لا في الموضوع
وليس كذلك وما ذكره من ان الامر العام لا يحصل الهيولى
لعدم تحصله في نفسه ولابهامه في ذاته وحقيقته
لا ينافي ان يكون جنساً لها وليس ذلك هو الوجود بل مهيته
شانها وحقيقتها ان لا تكون في موضوع ولما ظن ان الجزء
الثاني لكونه سلبياً لا يصلح ان يكون مقوماً لها فبقي الجزء الاول
منه وهو الوجود بالفعل ولما لم يكن فيهما ما يصلح ان يكون
مقوماً لها فتعين من ذلك ان لا تكون حقيقتها الا مجرد
ذلك ثم العجب من هذا كله اعترافه بانه رسم الهيولى حيث قال
اذا لم يسبق في رسم الهيولى الا الوجود ومع ذلك قد حكم بما
ترى حاله ثم انه لو صح هذا لزم ان يكون رسم كل شئ حقيقة
ذلك الشئ فيلزم من ذلك ان يكون رب العالمين حقيقته
تعالى وهذا كما ترى واما اطلاق الرسم ههنا على الحد لا
يدفع عنه ذلك الاشتباه وبالجملة ان الجوهر يجوز كونه مقوماً

للهيولى محصلا بفصله المقوم لها مثل القوه والاستعداد
وانما قلنا ان ما سيذكره في بحث العلم ينفي كونها عالمة
بذاتها هو الذي اشرنا اليه آنفا قوله فالمادة ما الذي
منعها قلنا جوهر ذاتها تمنع نفسها عن ان تكون عاقلة لها
وذلك لعدم كونها موجودة بالفعل مع ان المعتبر في التعقل
حصول صورة مجرده عن المادة عند موجود بالفعل في
الخارج وانها القوة ذاتها تابى عن ذلك سواء قلنا بقيام
اعراض محسوسه او غير محسوسه بها او لم نقل قوله وليست
الهيولى في نفسها الا شيئا ما وكذا قوله فلا شيء في حد نفسه
اتم بساطه قلنا ليس كذلك قال الشيخان الكاملان ابو نصر
وابو علي في تعليقاتهما اشارة الى المشائين بهذه العبارة
قالوا ان الهيولى من حيث هي هيولى شيء ومن حيث هي مستعدة
شيء فالاستعداد صورتها وليس كذلك فان الاستعداد
نفس الهيولى وهذا التحديد الذي حددت به وهو انه امر مستعد
لا يكثرها فان البسايط تحد بحد يشتمل على الجنس والفصل وليس
وليس الجنس والفصل موجودين في المحدود حتى يكون المحدود
له جزآن بل هما جزء الحد فقولنا امر مستعد ليس يجب بهيته
ان يكون مركبا كما يقال في اشياء بسيطه انها امر بصفة كذا كما
يقولون الوحدة انه عدد غير منقسم وليس هناك تركيب
والا لم يكن وحدة وكما نقول في الاول انه واجب الوجود انتهى
كلامهما بعبارة واحدة ثم ان تشبيه الهيولى بالوحدة يدل على

من

من جهة البساطه الخارجيه بوجه ما لا مطلقا والعجب
من هذا الفاضل الاشراقي انه زعم ان الهيولى يلزم على اصولهم
كونها واجبة لذاتها مع ان الظاهر من اقاويلهم انها من تبعه
الغبر او القائم الارجاء قوله اعترفوا ان الهيولى الخ قلنا الهيئة
القائمة بها او اللواحق العارضة لها وان سميت صورا لكنه
لا يستلزم كونها مدركة لها بل انه يؤكد نفي كونها عالمة بها
ضرورة ان المراد من الصوره هو الصورة الجسميه قال الشيخ
في رسالة الحدود ان الهيولى وجودها بالفعل انما تحصل
لقبولها الصور الجسمانية لقوة فيه قابله للصورة وليس لها
في ذاتها صورة مشخصه الا بمعنى القوة ومعنى قولي انها جوهر
ان وجودها حاصل بالفعل لذاتها انتهى وهو صريح في ان المراد من
الصورة ما ذا وكون فعليتها في ذاتها فعليتها القوة نفسها من
السبيلين لا تكون شاعرة لا لذاتها ولا لصورتها ثم ان ما وقع
عنه بقوله وليس له في ذاته صورة مشخصة الخ وان كان
منطبقا على هيولى العناصر لعدم لزوم صورة شخصيه لها
لكنه يجوز انطباقه على هيولى الاجرام الفلكية حيث انه
ليس لها في جوهر ذاتها صورة شخصيه ما ثم ان الشارح المحقق
فيما نقلنا عنه من ان الصورة الجسمانيه لا يصح تعقلها الا
بعمل وتجريد ما وانها قائمة بالهيولى لا غيرها فيكون حكمها غير ما
عليه امر صورة اخرى وبقوله تارة اخرى في شرح كلام الشيخ
فيما بعد ان مقارنة الماده ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولا

وانه انما يصير معقولاً بتجريده عنها فقد بان ان الصورة بهذا
المعنى مانعة عن ان يكون معقوله الا بعمل عامل وتجريد مجرد ما
وذلك بخلاف امر صورة اخرى لكونها معقولة صرفة مرتسمة
في ذات مجرده ولعل هذا الفاضل الاشراقي ذكر لفظ النوع
والهيئة وقاسمهما الى الصورة المعقولة مع ان المشائين
قد بالغوا في عدم معقوليه تلك الصورة واما ان المعنى المعقول
لا ينقسم في منقسم ولا في ذي وضع فقد صرح به الشيخ والشارح
المحقق فيما سيأتي تفسيره ومن تضاعيف البيان ظهر ان ما
ذكره بقوله فلم ما ادركت ذاتها ولم ما ادركت الصور التي
فيها في مقابل قولنا لم ادركت ذاتها مع ان لا تحصل ولم ادركت لها
الصور المحسوسه مع كونها مادية قوله ثم قال هؤلاء ان
مبدع الكل ليس الا مجرد الوجود قلنا الامر كذلك وما يمكن
ما ذلك فضلاً عن الهيولى قوله فاذا بحث عن الهيولى على امدهم
يرجع حاصلها الى نفس الوجود قلنا ان البحث عنها يرجع حاصلها
الى انها لا يكون نفس الوجود وليت شعري ما الباعث لهذا
الحكيم الاشراقي في فهمه هذا او كثرة تشنيعه على ائمة الحكمة المشائية
بما ترى على انه ذكر في اول كتابه المطارحات ان الاختلاف
بين متقدمي الحكماء ومتأخريهم انما هو في الالفاظ واختلاف
عباراتهم في التصريح والتعريض والا نزاع بينهم في اصول المسائل
ثم لا يخفى ان هذا الشيخ الكامل الاشراقي قصر غاية التقصير في هذا
المقام واقتفى اثر لذة قوته الغضبية من الغلبة والقهر لا قوته

العقليه من البهجة والسرور من الانتقاش بالحقائق كما هي
ومن الظاهر ان ذلك وان كان خيراً مظنوناً بما له من
القوة الغضبيه لكنه شر لقوته العقليه والمراد بيانه
ان لكل من المشاعر الظاهره والباطنه لذة والماً بحسب ادراكه
وشعوره فللبصر منها لذة والم هو ادراك ملايم او منافر
من المحسوسات فان لذته انما هو فيما يلايمه منها كالالوان
والاشكال الحسنه والمه انما هو فيما لا يلايمه منها كالالوان و
الاشكال القبيحة وللشم منها لذة والم هو ادراك الروايح الطيبة
الملايمة وادراك الروايح المنتنه الكريهه وقس عليه الذوق
والسمع واللمس والشهوة والغضب وغيرها ولعل هذا الشيخ
الاشراقي صار من البدنيين لا الملكوتيين المقدسين
قال الشارح ان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية
الخ وذلكم محصلة لان الاجساد لا تختلف في هذا المعنى وانما تختلف
بالصور النوعيه وانها خارجة عن مهية الجسميه والمهية
الجسميه غنية في ذاتها ووجودها عن الصور النوعيه اذ لا
تعلق بينهما الا مجرد حلولهما في محل واحد فانه لا يستلزم ذلك
المعنى واما الجنس فانه ان كان غير محتاج في مهيته الى الفصل
لكن يحتاج في وجوده اليه ثم قال وهذا الفرق لا يجدي لان
الفصل خارج عن وجود الجنس ايضاً ضرورة خروج الناطق
عن الحيوان الذي هو الجنس وح يكون كالمهية الجسميه وتوجيه
النقض انت خبير بان الفصل موجود بوجود الجنس والنوع فلا

يكون خارجاً عن وجودهما بل انما تغايرهما بحسب نحو من الملاحظة
والحاصل ان الشيخ لما ذكر ان طبيعة الامتداد الى علم منه الاتحاد
الجوهري الذي بحسب نفس ذات الصورة وقوام حقيقتها وما
استعقبه بقوله في نفسها واحدة علم انها طبيعة نوعيه
محصله فالشرح يطابق المتن وان توارد الصور النوعية
المتخالفة عليها لا يستلزم جنسيتها ضرورة ان الجنس حقيقة
لا تحصل له في نفسه واما تحصله فانما يكون بفصول المتنوعة
له الشيء يكون موجودة معه قال الشيخ الكامل ابو نصر في التعليقات
ان الجسمية معنى محصل له وجود مشار اليه متحقق في
نفسه يصح ان تترادف عليها صور مختلفة بخلاف الحيوانية
فانه معنى مشترك ينتزعه العقل من الانسان والفرس وغيرهما
والانسان والفرس هما نوعان للحيوان وكذلك الناريه والهوائية
فليسا هما نفس الجسمية وقد صرح الشيخ بان الجنس والنوع
والفصل موجوده في الخارج بوجود واحد في الفصل السادس من
الشفا بقوله ان النوع بالحقيقة شيء هو الجنس اذا صار موصوفا
بالفصل والشارح الفاضل لما غفل عن جميع هذه الامور قال
ان الطبيعة الجنسية موجودة في نوع ممتازه من الفصول
مهية ووجوداً فتكون حصص الانواع متماثلة مع انها مختلفة
في اللوازم والشارح المحقق اشار الى بطلانه بقوله لسوء اعتبار
الكليات وان الشارح الفاضل لما اورد شكاً واحداً ينبعث
عنه الشكوك عجز الشارح عن الجواب عن ذلك بالجواب عن

الشكوك

الشكوك والمحاكم الفاضل غفل عن ذلك وقال ليس الا شك واحد
فتدبر فيه قال المحاكم في الحاشية كون المخالفة منحصرة
في الامور المذكورة ممنوع لم لا يجوز ان يكون الجسمية حقيقة
جنسيه متحصله بفصول لا اطلاع لنا عليها فيكون الجسمية
المقارنة للطبيعة الفلكية مخالفة بالحقيقة للجسمية المقارنة
للطبيعة العنصرية ولا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل انتهى ذكر
المحقق الدواني هذا منع جدلي فانا نعلم بالضرورة ان البقا
بين الجواهر الممتدة المذكورة من الاجسام ليس الا للامور
الخارجة عنه المقارنة له في الوجود كما فصله الشارح انتهى
وهذا كما ترى ان دعوى الضرورة غير مسموعه فلذا ترى الشارح
المحقق نظرا اليه تصدى لتقرير الكلام على نمط آخر وهو حديث علم
بقاء الهوية الاتصاليه بعد الانفصال مطلقاً خارجاً او وهماً
وكذا الشارح الفاضل في المباحث المشرقية موافقاً لما ذكره
في هذا الشرح بقوله لان الجسمية ليست عبارة عن وجود
هذه الابعاد بالفعل لان هذه الابعاد من باب الكم وليست
ايضا عبارة عن نفس قابلية هذه الابعاد على ما يشعر به
ظواهر الكتب اما اولاً فلانا قد دللنا على ان قابلية الشيء
للشيء لا يمكن ان يكون صفاً ثبوتياً واما ثانياً فلانها لو كانت
وصفاً ثبوتياً لكانت من باب النسب والاضافات ومثل
ذلك لا يكون صورة مقومة بل الجسمية عبارة عن الامر
الذي حصلت له هذه القابلية وذلك الامر غير محسوس ولا

لاجل

وت في بادي الراي

رح

بعد ما احتج [illegible] على اثبات الهيولى في جميع الاجسام الفلكية والعنصرية ولكنه قد عرض [illegible] بعد ذكره في بحث مقدماتها وتكلم

يستحيل

معلوم بالضرورة فان المدرك المعلوم بالضرورة هو هذه الابعاد و
المقادير واما وجود امر آخر لاجله يحصل قابلية هذه المقادير
فلا هو مدرك بالحس ولا هو معلوم بالضرورة واذا كان كذلك
لم تكن دعوى الضرورة في كون الامر مشتركا بين الاجسام كلها فان
من المحتمل ان يكون الامر الذي لاجله كان هذا الجسم قابلا
لهذه الابعاد مخالفا بالنوعيه غير الامر الذي لاجله كان الجسم
الآخر قابلا لهذه الابعاد فلا ما قد عرفت ان المعلول النوعي
يجوز استناده الى علل مختلفة الطبايع والمهيات انتهى وبعد
ما عرفت هذا ظهر ان دعوى الضرورة في ذلك المرام لا يخلو
عن كلام قال المحاكم لا نا نقول من المعلوم بالضرورة
ان الحاجة الى المادة وقبول الانفكاك ليس من جهة هذه
الجسميه وتلك الجسميه في قبل القول في ان الحاجة الى المادة
ليس من جهة هذه الجسميه نظرا لان الطبيعة الجسمية قابلة
للانفصال ولا ينتفي بطريانه والامر يوجب منفصلا لعدم قبول
الجسم المخصوص الانفصال الا لهذيته لا لطبيعته فالاحتياج
الى المادة ليس الا للهذية انتهى وهذا كما ترى حيث ان اثبات
المادة بسبب احتياج الصورة الشخصية اليها لا يقدر لها بطريان
الانفصال عليها ولكن اثبات احتياج الصورة المطلقة اليها
وبالجملة ذلك كما ان افراد طبيعه واحدة لا يختلف بالجوهرية
والعرضيه وكذلك لا يختلف بالحلول واللاحلول وهذا ضروري
قال وبالجملة وغرض المحاكم مما ذكره هو هذا الاما توهم ذلك القايل

المحاكم اما اولا فلانه ليس لشيء من هذين التذكرين في قال
المحقق الدواني فيه نظر لان ما ذكره الشيخ في التنبيه مجمل
التذكرين فان محصله انا عرفنا بملاحظة بعض احوال طبيعة
الامتداد اعني قبولها للانفصال وعدم بقاء هويتها بعد طريانها
احتياجها الى المحل وهي طبيعة واحدة فلا يختلف افرادها في
الاحتياج والاستغناء وذلك بعينه ما فصله الشارح انتهى.
فنقول عليه اقول ما ذكره بقوله انا عرفنا الى قوله وهي
طبيعة واحدة ليس له عين ولا اثر في كلام الشيخ فتامل ثم
وهذا كما ترى يمكن ان يقال ان ما ذكره بقوله انا عرفنا الى
قوله وهي طبيعة واحدة مما يمكن ان يوجه به ما وقع عن
كلام الشيخ بقوله فاذا عرف في بعض احوالها حاجتها الى
ما تقوم فيه اه وقوله واعلم ان طبيعة الامتداد كيف
لا وبعض الاحوال عام فيمكن ان يستنبط منه ما ذكره بقوله
اعني قبولها للانفصال ثم ان الامر المحصل وشانه مع ما هو
محصله من هذا القبيل ولا يبعد ان يقال ان مثل هذا محصل
نحو ذلك كما يظهر من قوله الحاصل والمحصل والحل والتفسير
والامثال ثم ان ما وقع عن الشيخ بقوله فاعلم ان طبيعة
الامتداد الجسماني في نفسها واحدة يناسب ما ذكره وهي طبيعة
واحدة بل يرجع اليه وان كان فيما ذكره الشيخ تفصيل يوجب
ما فيما وقع عن هذا القايل ليس له عين ولا اثر في كلام الشيخ
كما ذكره المحاكم كما ترى قال المحاكم واما ثانيا فلانه يعني بقوله

وعلى المحاكم لا يرد

الاتصال الاسفى مع الانفصال الوهمى انه لا يبقى معه فى نفس
الامر الخ قال المحقق الدوانى معنى الانفصال الآن الوهم يحلل
الامتداد الى جزءين وينتزع ذينك الجزءين منه لان الوهم
يخترع له اجزاء كما فى التوهمات الكاذبة والانفصال بهذا
المعنى انما يتحقق بسبب اشتماله على الهيولى اذ لو لم يشتمل عليها
لكان الانفصال الوهمى توهم امر مستحيل لكونه على تقدير الوقوع
يستلزم انعدام الشئ بالمرة فكان من الاوهام الاختراعية
اما اذا كان مشتملا على الهيولى كان انفصاله ممكنا بالنظر
الى الامتداد والهيولى وان كان ممتنعا بالغير نظرا الى الصورة
الجسمية فيكون توهم انفصاله توهم امر ممكن فى ذاته و
بذلك يفارق فرض انقسام النقطة والمجردات بل سيذكر
الشيخ انه لو لم يشتمل المقدار على المادة لم يتحقق له كل وجزء
فالانفصال الوهمى يستلزم وجود الهيولى فى الخارج لكن لا ينطبق
ذلك على ما ذكره الشارح ويبقى فى كلام الشارح المناقشة
فى ذكر ذلك فى حيز التذكرة اذ ليس ذلك فيما سبق من كلام
الشيخ فلا يخفى انه لا حاجة الى ذلك لا يلايم ههنا لان الشيخ
بعد ما اثبت وجود الهيولى بالانفصال الكلى اورد هذا الوهم
الذى منشاه عدم قبول بعض الامتدادات لذلك الانفصال
ودفعه بان الامتداد طبيعة نوعية لا يختلف افرادها
بالحلول وعدمه ولو كان اثبات الهيولى بسبب الانفصال
مطلقا لم يحتج الى الاستعانة بهذه المقدمة بل كان ذكرها

لغوا كما ذكره فى المحاكمة انتهى وهذا الكلام يجوز ان يكون
المراد بالانفصال الوهمى ان الوهم يتميز عنده الجزءان من
الجسم بحسب فرضه فيه شيئا دون شئ والتميز بهذا
الوجه موافق لما فى نفس الامر بخلاف ما عليه امر فرض
الانقسام فى النقطة والمجردات حيث انه من الاختراعيات
كما يظهر من المحاكمات فيما سيأتى وما قاله المحقق الشريف ثم لا
يخفى ان ذلك الانقسام الوهمى الواقعى مع قطع النظر عن استلزامه
القسمة الانفكاكية يستلزم المادة وما ذكره بقوله ويبقى فى
كلام الشارح المناقشة فى ذكر ذلك الخ نقول ان من الجائز
ان يقال ان الشيخ ذكر فى فصل اثبات الهيولى عروض الانفصال
والانفكاك للجسم وذلك حيث قال وانه قد يعرض له انفصال
وانفكاك ويفهم من قوله ويعلم ان المتصل بذاته غير القابل
للانفصال والانفصال قبولا لا يكون بعينه الموصوف بالاخرى
ان المتصل لا يبقى مع الانفصال كما يلوح عما ذكره بقوله قبولا لا يكون
هو بعينه الخ ثم الانفصال اذا كان اعم من الانفكاك يصدق
على الانفصال الوهمى كما يلوح عما ذكره الشارح فى شرح ما نقل
عن الشيخ فيجوز ان يكون ذلك مذكورا فى حيز التذكرة الا ان
يقال انه اراد به ما ذكره المحقق الدوانى من عدم انطباق
على كلام الشارح وما ذكر من كونه لغوا يرد عليه ان الحق الجلى
ان يضمن فايدة ثم المراد من الاحتياج الى المادة من جهة
الجسمية التى هى كالمستدل على هذا الاحتياج الى هذه المقدمة و

قوله لانها طبيعة نوعيه محصله لا لاندفاع الشبهة الواردة
ليلوح عدم تميزها بالفصول حتى يقال ليس الاحتياج من جهة
اصل الطبيعة الجسميه وقوله فى بعض النسخ نظراً الى الصورة
الجسمية بل الى الصورة النوعيه وهذا كما ترى يحتاج الى
تامل بالغ ليظهر وجه صحته ثم ان المحقق الدوانى ذكر فى
شرح هذا المقام بقوله لا يقال اللازم من الانقسام الوهمي
مادة وهميه لا خارجيه وليس الكلام فى ذلك لانا نقول
بل يلزم مادة خارجيه لوجهين الاول ان الصورة الذهنيه
متحدة بالنوع مع الامر الخارجى ولا فرق بينهما الا بالوجود
ولواحقهما والا فلا مطابقة اذ المعنى من المطابقة
ذلك فحيث كان الذهنى ذا مادة كان الخارجى كذلك
الثانى انا نعلم بالضرورة ان الجسم فى الخارج بحيث لو حصل
فى الذهن كان للقوة الوهمية قسمة امتداده بالفعل الى
قسمين اذ لو لم يكن فى الخارج كذلك فهى فى الخارج لها قوة ذلك
لا يتاتى للوهم قسمته كما لا يتاتى فى المجردات لانها ليست فى
ذاتها الخارجية بتلك الحيثيه واذا كان كذلك ففى الخارج
لها قوة ذلك القبول وليس ذلك الاتصال اذ هو لا يجامع الانفصال
الوهمي فيكون لغيره وهو المادة ويمكن ان يستدل بالفرض
الصحيح بان يقال للعقل ان نفرض عرضا ساريا فى بعض
الفلك واخر ساريا فى بعضه الآخر وذلك الضرورى فيقع
القسمة باختلاف عرضين قوة الانقسام باحد وجوهه

ثابته فى الخارج لذلك والا لامتنع ذلك انتهى فيما اقول فيه
نظر اما فى الوجه الاول فلانه ليس المراد ان القسمة تثبت
وجود المادة للصورة الذهنيه من الجسميه بحسب نفس
الامر حتى يلزم وجودها فى الخارج ايضا بناء على المطابقة
التى ذكرها بل المراد ان القسمة الوهميه وهى فرض شى دون شى
لا تورث الاثنينيه بحسب نفس الامر اصلاً لا فى الخارج ولا فى
الصورة الذهنيه بل انما يلزم وجودها بحسب الوهم والفرض
ولو قيل نحن نريد بالقسمة الوهميه تحليل العقل الصورة الذهنية
الى صورتين وتفصيلها اليهما وحينئذ نقول لو لم تشتمل تلك
الصورة على المادة لم يلزم انعدامها بالمرة واذا اشتملت عليها لزم
اشتمال الجسم الخارجى عليها للمطابقة المذكورة قلت محل
تلك الصورة انما هو الذهن ويكفى لعدم انعدامها بالمرة
وجود المحل الذى هو الذهن ولو وجب لعدم الانعدام
بالمرة اشتمال نفس الصورة على امر باق فى الحالين لزم من
ورود القسمة على الجسم اشتمال السطح الخارجى عليها ايضا
هف واما فى الوجه الثانى فلان الانفصال عبارة عن
وجود الاتصالين وحدوثهما على ما مر فى كلام الشارح
وقوة الحادث انما تقوم قبل حدوثه بمادته ومادة الحادث
فيما نحن فيه هى الذهن فتلك القوة قائمة به فى الخارج يمكن
لها الانقسام فى الوهم بمعنى انه صلح له لا بمعنى الاستعداد له
ولو صح ما ذكره لزم اشتمال السطح على المادة لانه فى الخارج بحيث

لوحصل فی الذهن كان للقوة الوهمية قسمته بالفعل الی
قسمين اذ لو لم يكن فی الخارج كذلك لما يتاتی للوهم قسمته كما
لا يتاتی فی المجردات ففی الخارج لها قوة ذلك الاتصال وهو
الجامع للانفصال الوهمی فيكون هو محل المادة ثم لو سلم
ذلك لو لاختلاف العرض الساری فی الفلك فلا نسلم تصوره
فی الاجسام الصغار علی ان اختلاف العرض لا يوجب القسمة
الخارجية انتهی وهذا كما تری ان من الجایز ان يقال القسمة
الوهمية الواقعة تحدث فی المتوهم اثنينية ما بحسب نفس الامر
وان لم يكن فی الخارج بل فی الذهن بحسب نفس الامر كما اومی هذا
القایل ايضا اليه بقوله ولو قيل نحن نريد بالقسمة الوهميه
تحليل العقل الصورة الذهنية الی صورتين وتفصيلها الی
آخره يدل عليه صريحا ويلزم منه الانفصال حقيقة وان
كان فی الوهم ويقع الانفصال فی الوجود الوهمی حقيقة بحسب
الواقع علی وجه يتميز من الانفصال الوهمی فی النقطة والمجردات
والتفرقة ظاهرة ثم ان الهوية الامتدادية الاتصالية لا
تجامع الانفصال سواء كانت تلك الهوية موجودة فی الخارج او فی
الذهن فيلزم تحقق قابل فيهما ثم ان السطح والخط يكون لهما
ايضا قابل وان كان ذلك خارجا عنهما فلذا تری ان مادة
الخط هو السطح ومادة السطح هو الجسم التعليمی كما نبه عليه الشيخ
فی الشفا حتی سماها من هيولياتهما كما ان القوی الخيالية
هيوليات الصور القايمة بها ولعل الشارح المحقق اشار اليه

العقول وليس ... الانفصال ... وانما الاستدلال بالفرض الصحيح وفيه ابن هم

بقوله

١١٠

بقوله فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم علی هذا الامتداد
تمنع الحكم ان يكون شيء الخ ومن ههنا يلزمه اشتمال الصورة الخيالية
علی امر قابل للانفصال الوهمی الواقعی الذی يتميز من الانفصال
الوهمی والنقطة والمجردات والذی يمكن ان يقال ههنا ما
ذكره المحاكم من تحقق المادة الوهمية لا الخارجية والمراد
هو الثانی وقد عرفت ما يرد عليه مما اشار اليه المحقق الدوانی
وما ذكره بقوله ولو وجب لعدم الانعدام بالمرة اشتمال
نفس الصورة الخ مع قطع النظر عن ان الكلام فی تحقق محل
الانفصال و اثباتا امر قابل للوصل والفصل حقيقة ومن
ههنا يثبت المطلوب كما بيناه ثم ان الشيخ اشار فی الشفا
الی ما ذكرنا آنفا فی الهيات هذا الكتاب حيث قال وايضا فان
الجسم من حيث يتوهم له صورة الجسمية فهو شیء بالفعل ومن
حيث هو مستعد ای استعداد شئت فهو بالقوة ولا يكون
الشیء من حيث هو بالقوة ولا يكون الشیء من حيث هو بالقوة
شيئا من حيث هو بالفعل شيئا اخر فيكون القوة للجسم لا من حيث
له الفعل وصورة الجسم تقارن شيئا اخر ويكون الجسم جوهرا مركبا
من شیء عنه الفعل فالذی له بالفعل هو صورته والذی عنه
القوة هو مادته وهی الهيولی انتهی ولا يخفی علی اولی النهی ان
ما وقع عنه بقوله اخيرا والذی عنه القوة هو مادته الخ
يدل علی ان المادة اعم من ان يكون جزءا كما فی الجسم او خارجا
كما فی السطح والخط وما ذكره فی الوجه الثانی من الانفصال عبارة

الی قوله او الوهم

انفاوالانتقاض بالسطح لوجود ما هو هيولی له

عن وجود الاتصالين الخ مردود كيف والانفصال عدم
الاتصال كما يظهر من الشرح وعلى تقدير وجوديته ليس وجود
الاتصالين وما في الشرح ليس كون الانفصال عبارة عن
وجود الاتصالين وكذلك ليس مطابقاً للواقع وان كان
هذا لازماً له لكن الاستلزام لا يستلزم الاتحاد وما يظهر
من الشرح ان المقبول بالحقيقة هو الصورة الجسمية لان
الانفصال عبارة عن وجود الاتصالين مجرد دعوى كما يظهر
لمن نظر فيه بل كلامه يدل على خلافه وغرض المحقق جواز
طريان القسمة الوهمية والانفصال الوهمي على الجسم الموجود في
الخارج واشتماله على المادة التي تقبل الفصل والوصل حقيقة
والوصل لا يجوز طريان الفصل عليه لعدم اجتماعه معه بخلاف
امر المادة ثم القوة الوهمية ليست قابلة كذلك فتدبر فيه
ثم ان ما ذكره بقوله ولو صح ما ذكره لزم اشتمال السطح الخ مردود
جداً بما علمته وبالجملة ان مراد المحاكم اثبات امر مقارن للجسم
والصورة قابل حقيقة للاتصال والانفصال وليس مراده
ان كل ما هو كذلك يتركب من المادة والصورة بل يكون له مادة
تقبل الاتصال والانفصال وكل ما يجري فيه الدليل يلزم ان يكون
هنالك قابل ومن الظاهر ان السطح من هذا القبيل حيث انه
يقارن مادة هي هيولاه وان لم يكن جزءاً له والدليل لا يدل
الا على المقارنة حتى ان مادة النفس هو البدن مع خروجه عنها
وما وقع عنه بقوله فيكون غيره وهو المادة الخ عام يشمل ما ذكرنا

وما وقع عنه بقوله فلا نم جوازه في الاجسام الصغار الخ مسلم
وغرض المحشي ما يشمل الافلاك لا ما يشمل الاجسام الصغار كما
يظهر مما ذكر حيث تصدى للافلاك دون غيره غاية ما في
الباب يلزم ان يكون دليله على بعض المدعى ولا قصور فيه
ما سيما ان المستدل قد اشار اليه وفيما نحن فيه من هذا القبيل
كما يلوح من عبارته وما اورده في العلاوة يرد عليه انه على مذاق
الشارح وهو قائل بان اختلاف الاعراض مطلقاً سواء كانت
سارية او غير سارية يستلزم الانقسام الخارجي وكلامنا
في الاعراض السارية تدبر فيه قال المحاكم فاشتمل الكلام
على استدراك عظيم قيل مراد الشيخ بالوحدة في قوله طبيعة
الامتداد الجسماني في نفسها واحدة على توجيه الشارح هو
الوحدة في الجملة اي الاشتراك في مفهوم واحد سواء كان ذاتياً
او عرضياً وذكر ان الطبيعة نوعية لدفع النقض وصرح بذلك (الصورة الجسمية)
حيث قال فكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض الحكم والمحاكم (المذكورة)
جعل هذا في قوله هذا اشارة الى اختلافها بالخارجيات
دون الفصول وهو سهو حيث ان الشارح صرح في تقرير الجواب
ان مراده ما ذكرنا حيث قال فاجاب عنه بان الامتداد
الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة الخ فلا استدراك على
الشارح وانما يلزم الاستدراك لو كان الغرض من ذكره اثبات
المقصود وليس كذلك بل الغرض منه دفع النقض انتهى
وهذا كما ترى حيث انه على فرض تسليمه نقول يلزم الاستدراك

ايضاً نظراً الى المقدمة القايلة المقررة ان الدليل لا بد ان يقرر على وجه لا يجرى فى مادة النقض ومن الظاهر ان لو اجب اعتبارها فى الاستدلال فيلزم الاستدراك وان ما يقال فى اثبات المقدمة الممنوعة وامثاله من مقدمات الدليل فالدليل بالاخرة يرجع الى ما يشتمل عليه ومقتضى ما ذكره ان يكون اثبات المقصود مما يتوقف عليه وان كان بما المال واحداً ومن التوجيه الذى ذكره الشارح يظهر انه لا حاجة اليه اصلاً وتوجيهه بانه ليس مما يحتاج اليه فى دفع النقض ايضاً كما لا وجه له ترى حاله كيف وعنوان الجواب هو هذا او ذلك القايل ايضاً يقول به فتدبر فيه قال المحاكم فانه لما قيل الامتداد طبيعة واحدة نوعيه يتشابه مقتضاها فى قيل اقول قد عرفت ان كون الامتداد الجسمانى طبيعة نوعية ليست ماخوذة فى الاستدلال فتوجيه النقض على ما ذكره ليس بصحيح بل توجيهه هو ان حاصل ما ذكرتم ليس الا ان الاجسام مشتركة فى مفهوم واحد هو يقتضى احتياج الاجسام الى المادة فيكون متشابه فى الاجسام كلها فنقول الطبيعة الجسمية ايضاً مفهوم واحد مع ان مقتضاه ليس متشابه فى افراده فلم لا يجوز مثل ذلك فيما نحن فيه وحاصل الجواب انا لا نسلم ان مفهوم الجنس يقتضى شيئاً فانه فى حد ذاته غير متحصل وانما تحصله بالفصول المنوعة فاما المقتضى فليس الا الانواع المختلفة فيما يقتضيه احد الانواع ان يقتضيه الآخر واما ما نحن فيه فليس المفهوم

لا محصل

وهذا كما ترى بل الحق ان ما يعنى بدفع النقض بعض الدليل لا كله

لا وجه له

غير محصل فيجوز ان يقتضى شيئاً والدليل اوجبه انتهى وهذا كما ترى فالحق من الجانبين ان يقال ان هذا الاستدلال من الشيخ اشارة الى ما ذكره فى الشفاء حيث قال فيه اصل هذا الدليل ان طبيعة صورة الجسمية فى نفسها من حيث هى صورة جسمية لا تختلف فانها طبيعة واحدة بسيطة ليس يجوز ان تتنوع بفصول تدخل عليها بما هى جسمية فان دخلتها فصول يكون اموراً تضاف اليها من خارج ويكون ايضاً احد الامور المقارنة للمادة فلا يكون حكمها معها حكم الفصول الحقيقية وبيان هذا هو ان الجسمية اذا خالفت جسمية اخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك الاخرى لها طبيعة ارضية وليس هذا كالمقدار الذى ليس هو فى نفسه شيئاً محصلاً ثم لم يتنوع بان يكون خطاً او سطحاً او جسماً وكالعدد الذى ليس هو شيئاً محصلاً ما لم يتنوع اثنين وثلثة واربعة ثم اذا تحصل لا يكون تحصله بان يضاف اليه شى من خارج ويكون الطبيعة الجنسية كالمقدارية والعددية فانها طبيعة قايمة مشاراً اليها تضاف اليها طبيعة اخرى فتتنوع به بل تكون الاثنينية نفسها هى العددية التى يحمل عليها ما يخص بها واما ههنا فلا يكون كذلك بل الجسمية اذا اضيفت اليها صورة الاخرى لا تكون تلك الصورة التى تعلقت بها فصلاً هى الجسمية باجتماعهما ثم قال فانا نعنى ههنا بالجسمية التى

ان من الجانبين م



كالصورة لا التي كالجنس وقد عرفت الفرق بينهما في كتاب البرهان
انتهى وهذا كما ترى يظهر به حقيقة الحال وما تصدى له
الشارح من التوجيه لا يرد عليه النقض حيث ان حاصله ان
الاجسام يشترك في مفهوم واحد هو الامتداد الجسماني المعلوم
الذي يتحقق في كل مادة وقابل للانفصال الوهمي ولم يسبق بعد
الانفصال فثبت الهيولى وليس مبنى الدليل على ان مقتضى
مفهوم الواحد متشابه حتى يرد النقض عليه ويحتاج الى دفعه
وان وجه ما وقع عن الشارح به فيلزم الاستدراك و
ارتكاب امر اخر وان اخذ على ان مقتضى هذه الطبيعة اي
ما يستلزم هذه الطبيعة له هو الاحتياج الى المادة وهو
يتحقق في كل مادة يستلزمه لما ذكرنا مع قطع النظر عن ان
مقتضى المعنى الواحد متشابه حتى يرد عليها النقض قال
المحاكم والاولى ان يقال ان تلك الاجزاء متحدة في الجسمية
وهذا الجسم منفك عن ذلك الجسم الخ انت خبير بجواز ان
يقال ان ما وقع عن الشيخ في الجواب حيث قال واعلم ان القسمة
الوهمية او الفرضية الى قوله وطباع الجسمية وطباع الخارج
الموافق في النوع يدل على ان التشابه في طباع الاجزاء كيف
والجسم المنقسم بالقسمة الوهمية وما يشبهها هو الجزء الذي
من مبادي الاجسام المركبة والجملة والخارج ايضا من هذا
القبيل واما حديث طبيعة الامتداد فهو محتمل والمراد بالامتداد
الذي ذكر في السؤال ايضا اصل الجسم وما وقع عن الشيخ في السؤال

واطلاقها على الجسم البسيط ولا اشكال فيه

بقوله

بقوله وانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة
لا احتمال فيها للانقسام له مترتب عليه كما يدل عليه ما
وقع عنه في الهيات الشفا في هذا المقام حيث قال فان
قال قائل ان طبايعها واشكالها متشاكلة الى قوله والذي
يحتاج اليه هٰهنا هو ان يكون طبيعة الجسمية بما هي طبيعة
الجسمية ثم ان ما وقع عن الشيخ في اثناء هذا الكلام المنقول
بقوله هؤلاء لا يقولون به يدل على كونه الزاميا فيناسب
ما ذكره المحاكم ثم ان مسلك اثبات المدعى لو كان
منحصرا في هذا الطريق ولم يكن هنالك مسلك برهاني
لكان فاسدا وليس كذلك كما بينه الشارح في الفصل
السابق من حديث ان الانفصال الوهمي يستلزم الهيولى وهم
وجوه اخرى وما وقع عن المحاكم بقوله وليت شعري لم يرد
عليه ان من الجائز ان يقال لا نسلم ان التشابه في الطبيعة
يقتضي ذلك والسند ما يقال في الفلك والعنصر من اشتراكهما
في مفهوم الامتداد وان كان الاشتراك لا يكون مثل ما نحن
فيه دون السند وتقويه المنع يكفي مثل هذا القدر والجواب انه
يصح وينطبق والمخلص اثبات المقدمة الممنوعة بان البسائط
متشابهة بالطبع ولا يتصور المانع هٰهنا من حيث هو عن
الانفصال والاتصال وتشابه الطبيعة يقتضي ذلك كما بين
وفي الفلك مانع ولذا وان كان خارجا عن طبيعة الامتداد الذي
يكون جزء له ولهذا يختلف الحال بالنسبة الى الاجسام والمتصور

مثل ذلك فيما نحن فيه حيث انه مسلك الرازي فتدبر

قال المحاكم واعلم ان امكان القسمة الوهمية ليس معناه

الا ان كل جسم فرض فيه قبل الانقسام لا بد وهب عليك انه ان اثبت

هذا الكلام اندفع ما اورده الشارح من ان القسمة الوهمية

لا يثبت وجود الهيولى في الخارج انتهى كذا هذا كلام ليس كما ان الحكم

لا يقال ان ما اورده المحاكم على الشارح مبني على ان كلام

الشيخ ان الانفصال الوهمي من حيث قد قطع النظر عن الشاهد

وهذا يستلزم للانقسام والانفصال الخارجين وان هذا

حكم صحيح ومطابقة ان للجسم جزئين في نفس الامر والخارج

وبذلك يثبت الهيولى وكلام المحاكم على سبيل الالزام على

انا نقول في قوله سابقا بعدما اورده هذا الايراد على الشارح

سلمناه لكن الاحتياج الى المادة فيه اشعار بهم لا يخفى جواز

ان يقال ان الانفصال الوهمي يستلزم مادة في نفس الامر

وهذا الايراد يظهر لمن عرف دلالة الكلام ولكن يرجع المحاكم

ما اشرنا اليه سابقا على ما ذكره المحقق الدواني كما اشار

الشريف المحقق الى ما يرد عليه وما اورده المحقق الدواني

ههنا يندفع بما قررنا سابقا فالتعيين كما اعاده وبعضهم

نسب ذلك الى نفسه بقوله اقول في ويمكن ان يقال في اثبات

الهيولى ان لنا قضية شرطية صادقة وهي انه لو فرض الجسم

الانفكاك في الخارج يكون ذلك على ما له بكليته سواء كان

ذلك المقدم ممكنا او ممتنعا فيكون مشتملا على امر آخر غير الصورة

مادة في ... اسهل ولا يصح جواز ان يقال ان الانفصال الوهمي يستلزم

والمقصود بهذا الى الفاضل الشارح وقد قصد تنوير المقل على ما افاد

باقيا حال الانفكاك والاصدق انه على تقدير الانفكاك يعدم

بالمرة انتهى قال الشارح والشكوك التي على كون الطبيعة

الجنسية فيه وذلك لان الامام بنى الشك على ان الجنس اذا كان

غير محتاج في ماهيته ووجوده الى الفصل كان الجنس ممتازا

في ماهيته ووجوده عن الفصل وهذا سوء اعتبار الكلي

قال الشارح انهم يقولون انها غير متخالفة الا بالشكل

المراد من التخالف تخالف اجزاء عنصر بالنسبة الى العنصر

الواحد في الشكل لكون احدهما مضلعا والآخر منحنيا كالاشكال

التي ذكرها اوقليدس لعل هؤلاء ذهبوا الى هذا الجواز ان يكون

الفلك محشوا باجسام هكذا او يحيط بتلك الاجسام سطح من غير

لزوم الخلاء يقولون ان الفلك والعناصر مركب من اجزاء كل

واحد منها على ذلك الشكل الذي ينسب الى الفلك والعناصر

قال الشارح والطبيعة قد تخص بما يصدر عنه الحركة

والسكون بالذات فيه فيما ايماء الى ان للطبيعة اطلاقا آخر

وهو العناية الالهية وقد يطلق ويراد به الجسم الطبيعي بما له

من الاعراض واللواحق من حيث اشتماله على استعداد الحركة

والسكون وقد اشار اليه في الهيات الشفاء بقوله ما بعد

الطبيعة بعدية بالقياس الينا اي ان العلم الالهي بعد العلم

الطبيعي وذلك ان الجسم على هذه الصفة موضوعه ويرشد

اليه ما ذكره في اول كتاب الشفاء بهذه العبارة وقد اضفت

الى ذلك مما ادركت بفكري وحصله نظري وخصوصا

في علم الطبيعة وما بعدها واما الشارح المحقق فلعله قد
غفل عن هذا الاطلاق حيث وقع عنه في موضع من هذا الكتاب
قوله لا العلم بالطبيعة نفسها فانه احد مسايل العلم المنسوب
اذ هو لا عنده ان لعلم الطبيعة اطلاقا آخر غير العلم بوجود الطبيعة
بمعنى القوة وهو من احدى المسايل الالهية وهو الذي قلناه
بدلالة ما وقع عن الشيخ في ضمن تعريف اشد العلل اهتماما
للطبيعي من الطبيعيات فقد قام باذاء هولاء طايفة اخرى
من الناظرين في علم الطبيعة واما اطلاق الطبيعة على العلم
الالهية فقد وقع عن الشيخ في فن البرهان فليتامل قال
الشارح وفي مصدر هذه القسمة نظر توجيه النظر انه يقال
لا يمكن تقسيم الماهية المتصورة المعقولة الى الجزئي والكلي
لوجوب صدقه على كل واحد من اقسامه وانه لم يصدق على
الجزئي لانه لا يسمى مهيه معقوله كيف وانه متخيل الا ان
يقال ان المراد منهما ما به الشيء هو هو فانه يصح ثم لا يخفى
ان ههنا مناقشة اخرى وهي ان القول في الجزئي بانه لا يحصل
منه الا شخص واحد كما ترى كيف وانه لا يتصور للجزئي
شخص مندرج تحته وظاهر كلام الشارح الفاضل يدل على انه
شخص فتدبر قال الشارح هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي
احدى المقاصد في العلم الطبيعي انما يستقيم ذلك اذا كان
موضوعه الجسم الطبيعي من حيث اشتماله على المادة لان تناهي
الابعاد من عوارضه من جهة اشتماله على المادة وهو من

الهيئات القايمة به من هذه الجهة واما كونه من عوارضه الذاتية
من جهة خروجه من القوة الى الفعل فمحل كلام واما امر اثبات
محدد الجهات على ان يكون من الطبيعيات فهو ايضا محل
كلام قال المحاكم ان اثبات محدد الجهات من مسايل الطبيعي
وكان الظاهر انه من مسايل ما بعد الطبيعة لانه باحث عن
الوجود انتهى ذكر الشريف المحقق في حاشيته على هذا المبحث من
المحاكمات بقوله كلامه يوهم ان الوجود محمول في هذه المسئلة
فيكون من مسايل ما بعد الطبيعة وهو باطل لان مطلق الوجود
ليس عرضا ذاتيا للشيء من الموجودات والمبحوث عنه في العلم
الالهي هو احوال الموجود من حيث هو موجود والتصديق بان
الشيء موجود بديهي والتحقيق ان المحدد لا يتصور عروضه
للوجود الا بعد صيرورته نوعا مخصوصا هو الجسم فهو من الاعراض
الغريبة بالقياس الى الوجود والمبحوث عنه من العلم الطبيعي انتهى
كلامه قيل اقول هذا التوهم مبناه على ان مدخول عن في
الاكثر هو المحمولات وقولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن
اعراضه الذاتية دون ما يبحث عنه من هذا القبيل لكن كثيرا
ما يكون مدخول عن الموضوعات ويرد على التحقيق الذي
ذكره انه على هذا يلزم ان لا يكون اثبات الوجود للهيات المخصوصة
كالعقل والهيولى من علم ما بعد الطبيعة لان للوجود المطلق عقلا
لا يتصور عروضه له الا بعد صيرورته جوهرا كذلك توهم
الموجود عقل يرجع الى قولنا اما عقل او نفس او هيولى الخ

الموجود

الحمول في الحقيقه هو القدر المشترك بين تلك الخصوصيات
وهو عرض ذاتي للموجود المطلق والاولى ان يوجه كونه من
مسايل الطبيع بما ذكره صاحب المحاكمات من انهم يبحثون
عن الاجسام ان بعضها محدد وبعضها متحدد وتحدد الجهات
وتحددها لا يتصور الا في الجسم وفي المادة انتهى ولا يخفى
ان من الجاير ان يقال اذا كان محمولا عن الموضوع الاعم
ما وقع عن المحاكم على هذا البعديه عند الناقد البصير ايضا
لان كون الموجود محددا وانقسامه اليه وامثاله تحتاج
الى صيرورة آخر وانقسام سوا على ما في الهيات الشفاء فالموضوع
الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ومطالبه الامور التي
تلحقه بما هو موجود من غير شرط وبعض هذه الامور هي له
كالانواع كالجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج الوجود في
ان ينقسم اليها الى انقسام قبلها حاجة الجوهر الى انقسامات
حتى يلزمه الانقسام الى الانسان وغير الانسان وبعض هذه
كالعوارض الخاصة مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلي
والجزئي والممكن والواجب فانه ليس يحتاج الموجود في قبول
هذه الاعراض والاستعداد لها الى ان يتخصص طبيعيا او
تعليميا او خلقيا او غير ذلك انتهى ولا يخفى ان في عبارة المحاكم
المحاكم ما محصله ان مدخول عن وان كان هو المحمولات
لكن مراده منه الموضوع ثم ان ما في حيز الهلية البسيطة
المركبة اي اثبات شيء لشيء ككون الفلك متحركا من صناعة

اخرى كالعلم الطبيعي ثم ان بعض الموجود محدد الجهات
من الالهيات قال الشيخ في هذا الفن ان الامور المبحوث
عنها في الالهي بعضها امور مادية كالحركة والسكون
لكن ليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها في المادة بل
نحو الوجود الذي لها واذا اخذ هذا القسم مع الاقسام
الاخرى اشتركت في ان نحو البحث عنها من جهة معنى غير قائم
الوجود بالمادة ويظهر المراد ظهور الشمس في رابعة النهار
بعد نقل ما قاله الشيخ في فن البرهان من ان الموضوع لعلم
ما اذا خصص فهذا التخصيص اما ان يكون جاعلا لهذا
المخصص جزءا من ذلك او حيثا له بهذه العبارة فنقول اما الذي
عمومه فيه عموم الجنس للنوع فهو كالنظر في المخروطات على
انها من المجسمات والمجسمات على انها من المقادير واما
الذي عمومه كالجنس لعارض النوع فمثل موضوع الطبيعي
وموضوع الموسيقي فان موضوع الموسيقي عارض نوع من موضوع
علم الطبيعي ثم قال وهذا القسم ينقسم الى قسمين قسم يجعل
الاخص من جملة الاعم وفي علمه حتى يكون النظر فيه جزءا من
النظر في الاعم وقسم يفرد الاخص من الاعم ولا يجعل النظر فيه
جزءا من النظر في الاعم ولكن يجعله علما تحته والسبب في
هذا الانقسام هو ان الاخص اما ان يكون انما صار اخص
بسبب فصول ذاتية ثم طلبت عوارضه الذاتية من جهة
ما صار نوعا فلا يختص النظر في شيء دون شيء وحال دون حال

كون م
لاينافي ان باعتبار يكون [illegible] بها من الطبيعيات

وكما ان العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها ما هو محتاج الى المادة لكن نحو النظر والبحث عنه كان من جهة معنى غير محتاج الى المادة وكان [illegible] تعلق بالبحث عنه بالمادة [illegible] عند رياضيا

بل يتينا وله جميعاً وذلك مثل المخروطات للمهندس فيكون
العلم بالموضوع الاخص جزءاً من العلم بنظر في الموضوع واما
ان يكون نظره في الاخص وان كان قد صار اخص بفصل مقوم
فليس من جهة ذلك الفصل المقوم وما يعرض له من جهة نوعه
مطلقا بل من جهة بعض عوارض يتبع ذلك الفصل ويلحقه
مثل نظر الطبيب في بدن الانسان فان ذلك من جهة ما يصح
ويمرض فقط فهذا يفرز العلم بالاخص من العلم بالاعم ويجعله
علماً تحته كما ان الطب ليس جزءاً من العلم الطبيعي بل علم موضوع
تحته واما ان يكون الشيء الذي صار به اخص ليس يجعله
نوعاً بل يفرزه صنفاً ويعارض فينظر فيه من جهة ما صار به
اخص وصنفاً ليبحث اي عوارض ذاتية تلزمه وهذا ايضاً
يفرز العلم عن العلم بالاعم ويجعله علماً تحته هذا كلامه
ولا يخفى ان الظاهر من هذا الكلام ان صيرورة الوجود
نوعاً بعينه كالجسم مثلا لا يجعل ما يعرضه من البحث
خارجاً عن العلم الالهي والا لزم خروج اكثر المسايل المبحوث
عنها فيه عن ان يكون منه مثل البحث عن وجوده تعالى
ووجود ساير ما عداه من العقول والنفوس كقولنا بعض
الموجود واجب بالذات وبعض الموجود عقل او نفس او مادة
وصورة وغير ذلك لان الموجود ما لم يتخصص بخصوصيات
يجعله كالانواع لم يعرض له هذه الوجودات وقس عليه ما
قاله المحاكم من انه من مسايل ما بعد الطبيعة وذلك لانه

في قوة ان بعض الموجود محدد للجهات ولا يلزم من ذلك
خروجها عنها الا اذا كان عروض هذه الاحوال والوجودات
لتلك الموضوعات باعتبار ما لها من الخصوصيات كالطب
نظرا الى العلم الطبيعي حيث ان الجسم ما يتنوع بالنطق
مثلا لم يصلح ان يكون موضوعاً له ثم ان بعد ذلك انما
يبحث عنه من حيث ذلك الفصل المقوم له بما هو مختص به
وهو مع ذلك يصلح ان يبحث عنه في الطبيعي والالهي معاً
اما الاول فباعتبار ان بدن الانسان يتغذى وينمو ويذبل واما
الثاني فاعتبار انه موجود اي بعض الموجود كذا ومن الظاهر
انه لا اختصاص للمحمول في الصورتين بخصوصية ما له
من النطق من حيث الصحة والمرض فلذا قال الشيخ في
الهيات الشفاء بعد ما حقق موضوع ما بعد الطبيعة بهذه
العبارة ان هذا العلم يبحث عن احوال الموجود والامور التي هي
له كالاقسام والانواع حتى يبلغ الى تخصص يحدث معه موضوع
العلم الطبيعي فيسلمه اليه ويتخصص يحدث معه موضوع الرياضي
فيسلمه اليه وكذلك في غير ذلك وما قبل ذلك التخصيص
وكالمبدأ له فيبحث عنه ويقرر حاله فيكون اذاً مسايل هذا
العلم بعضها في اسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول
وبعضها في عوارض الموجود وبعضها في مبادئ العلوم الجزئية
فهذا هو العلم المطلوب في هذه الصناعة وهو الفلسفة الاولى
قال الشارح وهذه حجة عول عليها افلاطن في ان

والطب

واما الثالث فباعتبار
حيثيته للصحة والمرض فهم

الابعاد لا تفارق المادة قال المحقق الدوانى ذكر الشيخ فى
الشفاء مثل ذلك وهذا مشكل من وجهين الاول ان المشهور
من افلاطون ان المكان بعد مجرد موجود وهذا ينافى
ذلك والثانى ان افلاطون لا يقول بالمادة بل الجسم عنده
هو الصورة الجوهرية الامتدادية فقط لا يقال النقل
الاول عنه غير صحيح فى الشفاء فى بحث المكان لم ينقل هذا
القول عنه لانا نقول قد نسب الشيخ فى الهيات الشفاء
فى توضيح كون وجود الواجب عينه حيث نقل عنه ما محصله
ان فى داخل الكوز امتدادين احدهما نفس الممتد من غير
ان يكون ماء او جسما آخر والثانى الجسم الذى فى الكوز
والوجه الثانى مندفع بانه واتباعه يسمون الصورة
الجسمية مادة بالنظر الى الصورة النوعية التى هى عرض
عندهم كما صرح به الشيخ السهروردى فى تصانيفه وبالنظر
الى المقادير العرضية التى يعرضها عند بعض من تابعه فى نفى
الهيولى دون السهروردى فانه لا يقول بزيادة المقدار عليه
وهذا النقل انما يبتنى على الوجه الاخير اعنى القول بزيادة المقدار
كما لا يخفى انتهى قال اقول الاشكال ايضا مدفوع بان البعد
المجرد عند افلاطون انما هو بعد واحد هو مكان كرة
العالم ولا ينفصل ولا يتعدد بالانفصال الاجسام المتمكنة
المداخلة وليس تعدده الا بالعرض وح نقول كونه
متناهيا يقتضى كونه متشكلا لكن مقتضى طبيعته الى ان تخص
تشكله

فان الشيخ م

الفاضل الشيرازى م

فيه وهذا بخلاف التشكل العارض للابعاد العرضية
وذلك لاختلاف تشكلاتها والحاصل ان الدليل يجرى
على ان التشكل مع المادة لا يجرى فى التشكل العارض للبعد
المجرد اذ الدليل المذكور لو اجرى فيه لا يقدح باختيار ان
التشكل فيه يلزمه لو انفرد بنفسه على نفسه قوله لتشابهت
الاجسام فى مقادير الامتدادات وهيات التناهى و
التشكل قلنا لا يلزم مثل ذلك فى البعد المجرد الا اذا كان
له افراد متعددة بالذات متشكلة بتشكلات متعددة
بالذات وكان هناك ابعاد ومقادير مختلفة فى الصغر
الكبر وقد عرفت انه ليس كذلك بل هذه الامور انما يعرض
له بالعرض والحاصل له بالذات انما هو عظم واحد و
تشكل واحد وهيأة واحدة وبما ذكرنا من ان البعد غير
قابل للانفصال اندفع ما يتوهم من ان دليل اثبات
الهيولى منقوض بالبعد المجرد لما علمت انه لا يقبل الانفصال
الخارجى بالذات انتهى وهذا كما ترى يمكن ان يقال ان
ما وقع عن الشيخ فيما سيأتى بقوله ولو لزمه منفردا بنفسه
عن نفسه لتشابهت الاجسام فى مقادير الامتدادات
وهيات التناهى والتشكل وكان الجزء المفروض مقدار ما
يلزمه كل انتهى وهو يدل على ان الدليل لا يتوقف على تعدد
الامتدادات والتشكلات بالذات والشارح فى اثناء
شرحه قال ثم وح يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد

المدعى هو الجملة م

ما يلزم الكل من المقدار ويوابعه فيكون فرض القليل الى الكثير
منه واحداً ولو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود
من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه فاذن لا يكون الجزئية
ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض
الكلية والجزئية في الاصل ثم قال الا بان يكون فرضها ممكنا
من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالها بعد
الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير
والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة انتهى
وما ذكره الشيخ في الفصل التالي لما نقلناه يشعر به ايضاً
وذلك حيث قال او هم واشارة او لعلك تقول وهذا الاعتراض
يلزمك في اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس
له شكل الفلك ثم نقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه
وطباع الجزء وطبع الكل واحد ثم قال الشارح فلا شك انه
يرد على ما ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة في
الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب
لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد
لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون
ما تقتضيه تلك الطبيعة واحداً ويلزم ان يكون شكل جزئه
كشكل كله مع انكم تذهبون الى ان الشكل في الفلك مقتضى
طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذا جوزتم اختلاف
الشكل في الفلك مع عدم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم

بان وضعها بالفرض
يشلزم بعضها مم

اختلاف مقتضيه فلم لا يجوز مثله في الامتداد فقوله
وهما ايضاً اشارة الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء
المفروض من مقدار ما يلزم كليته ونبه بقوله اشياء آخر على
ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط
اذا تخالفت احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة لبعض
اجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء بالفرض لان البسيط انما
يتاخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب ويكون بجزئية باحد
الاسباب فاذن وجب تقييده بالسببية في ما كان الغرض
اعم الاسباب خصه بالذكر انتهى وهذا كما ترى مؤيد لما
ذكرنا وعلى فرض عدم كون الموجود من البعد المجرد الا فرداً
واحداً متناهياً يلزم ايضاً ماديته وما ذكره الشيخ في الجواب
عن هذا الشك يؤيدنا ومن هيهنا يعلم ان البعد لو اخذ
المتناهي يحتاج في الوجود الى المادة ثم نقول بوجه اخر ان
المحقق الدواني اورد الايراد على ما ذكره الشارح بقوله
وهذه حجة عول عليها افلاطن في ان الابعاد لا تفارق
المادة انتهى والجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق كما يظهر من
قانون العربية فحاصل كلامه ان ما يظهر مما وقع عن
الشارح ان كل بعد لا يفارق المادة وهذا ليس بصحيح في
البعد المجرد عند افلاطن وليس نظره في اجراء الدليل
بل في صحة هذه العبارة وما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء
ايضاً يدل على ان كل بعد في المادة قال واما افلاطون فاكثر

ضرورة ان لاحدا
و نهاية مم

ميله الى ان الصور هي المفارقة واما التعليمات فانها
عنده معاني بين الصور الماديات فانها وان فارقت في
الحد فليس يجوز عنده ان يكون بعد قايم لا في مادة انتهى
وما ذكره المحقق الدواني بقوله ذكر الشيخ في الشفاء مثل ذلك
وهذا مشكل من وجهين الاول يشعر بما ذكرناه من ان نظره في
منطوق هذه العبارة وكفى في ايراده هذا صرف العبارة عن
ظاهرها وحملها على خلاف منطوقها على ان ما قاله الشيخ
في الالهيات ونقل عنه الشارح يدل على انه لا حاجة الى اثبات المادة
للبعد بالذات في تعدد افراده بل على تقدير انحصاره في
فرد واحد يحتاج اليها المادة بسبب حديث الانفعال كما
هو الظاهر ثم لا يخفى ان ما ذكره الشارح نقلا عن الشيخ لا
ينطبق مفاده عليه فضلا عن عبارته قال الشيخ في الالهيات
بهذه العبارة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه
فان كان غير متناه وذلك يلحقه لان مجرد طبيعة كان
كان في كل بعد غير متناه وان لحقه لانه مجرد عن المادة
كانت المادة مفيدة الحصر والصورة وكلا الوجهين دفع م
محال بل لوجود بعد غير متناه وان كان متناهيا فانحصاره
في حدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من
خارج لا لنفس طبيعته ولن تقبل الصورة الا المادة
التي يكون لها فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال
فيجب ان يكون متوسطة انتهى وهذا ظاهر فيما ادعينا

يظهر مما وقع عن المحاكم كما سيأتي في فصل لزوم الشكل
للمادة ان البرهان المذكور مبني على المسلكين مسلك
الانفصال ومسلك الانفعال ايضا يوئيد ما ذكرنا ثم ان ما وقع
عن المحاكم في هذا البحث حيث قال اقول لم يكف في ذلك ان
يقال الجسم اذا كان متناهيا الى قوله انما هو من قبل المادة
انتهى وهو ايضا يوئيد ما ذكرناه ثم ان ما قاله هذا القايل
في دفع النقض بالبعد المجرد ففيه ان هذا النقض بناء
على ما عليه الشيخ والشارح والمحاكم من ان الانفصال الوهمي
مستلزم للانفصال الخارجي او على ان الانفصال الوهمي او الواقعي
بنفسه مع قطع النظر عن الاستلزام يستلزم هيولى كما يلوح
عما ذكره بعضهم ثم لا يخفى جواز ان يقال مراد الشارح والشيخ
في بيان ما ذهب اليه افلاطون من ان للابعاد الانفكاك عن رق
المادة انهما لا يفارقهما بوجه ما سواء كان بطريق تعاقب
مفارقة الصورة الجسمية عن المادة وحلولها فيها او بطريق
كون البعد المجرد مع المادة بان يتمكن فيه الجسم المشتمل عليهما
وهو لا يخلو عن مثله لاستحالة الخلاء ومن الظاهر ان
الدليل ايضا يوجب القدر المشترك وان كان خصوص كل
منهما مطلبا آخر براسه فتدبر فيه قال المحاكم فهذا
كله بحث في بيان ان الصورة لا ينفك عن الهيولى فكيف اراد
ان ينبه بعد ذلك في قيل اقول يمكن ان يقال ما سبق ليس
الا ان الاجسام المفردة المتناهية المقادير لا يجوز ان يكون

جميع الانقسامات الممكنة فيها حاصلة بالفعل بل يجب ان
يكون متصلة في نفسها ويطرا عليها الانفصال فيجب ان تكون
تلك الاجسام مركبة من الهيولى والصورة واما ثبوت ان
كل جسم مركب من الهيولى والصورة فموقوف على اثبات التناهي
وقد صرح الشارح بذلك حيث قال عند قول الشيخ اليس اذا
اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مولفا من مفاصل غير
غير متناهيه وانما اورد القضيه الاولى مهملة وهي ان الجسم
لا يجوز ان يكون مولفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان
في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية الاقدار لا يجوز
ان يكون متالفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود ذات جسم
غير متناهي القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهيه فيه
فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم
ايضا جزئيا لئلا يوهم كذب الكليه فاهملها وسيصير الحكم
بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر كليا هذا
كلامه ولا يخفى عليك انه صريح فيما ذكرناه وايضا يمكن ان
يقال الثابت فيما سبق لزوم الهيولى للصورة من حيث
المهية وههنا لزومه لها من حيث الوجود انتهى وهذا كما
ترى اذ من الجائز ان يقال مراد المحاكم ان الصورة الجسمية
وهي التي متصلة بذاتها يلزمها الهيولى اي كلما تحقق
الصورة تحققت الهيولى وهذه الكليه يلزم مما ذكره المحاكم
فكلام الامام حيث قال اراد بعد ذلك ان يبين في محل كلام

والذي

جسم

متصل

والذي يقدح فيه تحقق صورة من دون هيولى لان بعض
الاجسام وهو غير متناهي القدر لا يلزم مما تقدم تركيبه من
الهيولى والصورة ومن الظاهر انه لا يضرنا الا ان يتحقق في
هذا البعض صورة جسميه وليس كذلك كيف وعلى تقدير
تحققها يتحقق الهيولى ايضا معها كما يظهر مما سبق وهذا البعض
على تقدير عدم الصورة والهيولى فيه لا يقدح في مقصودنا
وما نقل هذا القايل من الشارح وهو قوله فقد اوجب
امكان وجود جسم كذلك ولذا جعل اللازم منها جزئيا
وتممه هذا القول المتصل به قوله ليس لامتداده مفاصل
بل هو في نفسه كما هو عند الحس انتهى فما وقع ههنا منه
هو ان هذا الجسم الغير المتناهي الذي له مفاصل غير
متناهية لا يتحقق الصورة الجسميه التي كانت متصله
بذاتها لو كان منافيها على انا نقول ثبت مما سلف انه لا يجوز
تالف جسم من الاجزاء التي لا يتجزى لا متناهية ولا غير
متناهيه كما سبق مما ذكره المحقق الدواني على الشارح
واشار الى ان المحالات المخصوصة بهذا المذهب اي
المذهب الذي نسب الى النظام انما يلزم في الاجسام المتناهية
الاقدار وذلك لا يوجب عدم ثبوت الكليه فان ما علم ثبوته
في الفصل الاول اولى مما علم في الفصل الثاني لانه قد فرع عنه
في الفصل الثالث فهو بالوضع والتسليم منه اولى مما علم
فيه ولا اقل من ان يكون مساويا له هكذا ذكره ولا يلزم المحاكم

في الايراد على الامام او الشارح ان يبنى الايراد على الكلام المصادر
عنهما سابقاً ولاحقاً فان قلت يمكن ان يكون الجسم الغير المتناهي
القدر مؤلفاً من مفاصل واجزاء غير متناهيه كل منها يمكن ان يتجزى
بوجه ما وليس مما لا ينقسم اصلا بل يمكن ان ينقسم ببعض
الوجوه والحاصل ان تالف الجسم الغير المتناهي من الاجسام
الغير المتناهية وكل منها جسم متصل قابل للانفصال
ولا يلزم مما سبق بطلانه ولكن بعد اثبات التناهي يلزم
بطلان هذا الاحتمال قلت مرادنا ان كل جسم مفرد تركب
من الهيولى والصورة ومثل هذا الجسم لا يدخل فيما نحن فيه
وخروجه لا يقدح في المراد كيف لا وبعد اثبات التناهي
يلزم خروج الجسم الغير المتناهي القدر الذي يتالف من
الاجسام الغير المتناهيه على انه يصح اثبات الهيولى والصورة
في كل من هذه الاجزاء لاستحالة تركب كل جسم من هذه الاجسام
ومن اجسام غير متناهيه ضرورة ان تحقق الكثرة بدون
الوحدة محال فان قيل يرد الايراد على ما ذكره المحاكم سابقا
بقوله ونحن نقول المانبين ان كل جسم مشتمل على الهيولى
قلنا على فرض تسليمه نقول ان المراد بالجسم الجسم المفرد واثبات
الكلية لا يتوقف على التناهي وبالجملة المراد كل جسم له صورة
جسميه وهي المتصله بذاتها والكلية يثبت من دون اثبات
التناهي كما لا يخفى وهذا يكفي في مراده من بيان عدم
انفكاك الصورة كما تحققت عن الهيولى بهذا من دون الاحتياج
الى البيان م

الى بيان

الى بيان آخر وما ذكره من لزوم الهيولى للصورة فيما سبق من حيث
الماهية فهو مردود ولا يثبت هذا فيما سبق كيف وتعقل الصورة
ووجودها الذهني بدون الهيولى ظاهر فتدبر قال المحاكم قوله
فكيف اراد ان يبينه قال المحقق الدواني انه لا يخفى ان
الشيخ قد بين ذلك من بعد وانه تبين من المواضع التي
ذكرها صاحب المحاكمات لكن كان مطمح النظر الاول في تلك
المواضع ثبوت الهيولى في الاجسام ولزم من بيانه عدم انفكاك
الصورة من الهيولى فلعله اراد ان يثبت ذلك بدليل
آخر ينساق اليه الذهن تكثيرا للفايدة ولا يلزم من اراده
الشيخ بيان ذلك ان لا يكون تبه بيان من قبل ولم يدع الامام
احتياجه الى البيان وما ذكره من عدم الاحتياج الى بيان لزوم
الشكل ليس بشيء اذ ربما ذكره ليكون في قوة دليلين انتهى ثم
ان ما وقع عنه بقوله كان مطمح النظر الاول في تلك المواضع ثبوت
الهيولى في الاجسام يشعر بما ذكرناه سابقا من ان ثبوت الهيولى
في الاجسام لا يتوقف على اثبات التناهي فتامل ويحتمل ان
يقال ان كلام المحاكم على ما ذكره الامام بحسب الظاهر وظاهر
عبارة الامام يدل على انه لم يبين قبل لانه لما بين ان الجسم
مركب من الهيولى والصورة اراد ان يبين بعد ذلك ان
الصورة لا تنفك عن الهيولى وبعد ان الهيولى لا تنفك عن
الصورة انتهى وهذا كما ترى ان سياق الكلام في مثل هذه
العبارات يدل على انه لم يبين قبل وظاهر ما ذكره الشيخ في النهاية

فاذا تمهد هذا فقوله
انما وقع عن م

لك

وتعميما للفايدة وتقريب
من ذلك توجيه ما فعله ابن
الحاجب من ايراد حدود
الكلم الثلث بالذكر مع قوله
بالعلم بها من التقسيم م

الشفاء في هذه المباحث ايضا يدلك على ان مطمح النظر الاول في هذا
المقصد ليس عدم انفكاك الصورة عن الهيولى وذلك حيث بوب ذكر
فصلا لتحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب عنه وعنون الفصل به بما
وقع عنه بقوله فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب عنه وفي اثنا
هذا البحث ذكر ما يفهم منه احتياج الصورة من حيث هي صورة
الى المادة كما اشار اليه المحاكم بقوله وذكر الشيخ في الشفاء في خاتمة
برهان الهيولى وكذا ما ذكره الشيخ في بيان عدم تجرد الهيولى
من الصورة في عنوان الفصل بقوله فلو فرضنا هيولى لا صورة
وفي الفصل المتصل بذلك بقوله فلنحدس من هذا ان الهيولى
لا تتجرد عن الصورة الجسمانية وترك ذكر عدم انفكاك الصورة
عن الهيولى اولا واخرا وهو قرينة جلية على ان مطمح النظر الاول
في هذا المقصد ليس عدم انفكاك الصورة عن الهيولى والحاصل
انه لم يعنون فصلا او بحثا لبيان عدم انفكاك الصورة عن
الهيولى بل اكتفى بما يفهم من تحقق الهيولى وتركب الجسم عنها وعن
الصورة وذكر بعد ذلك فصلا لبيان عدم انفكاك الهيولى
عن الصورة بقوله فصل في ان المادة الجسمانية لا تتعرى عن
الصورة الجسمية وبالجملة ان ما ذكرناه من القراين قرينة
جلية واضحة على ان المقصود بالنظر الاول في هذا الفصل ليس
بيان عدم انفكاك الصورة عن الهيولى وما ذكره بقوله من
عدم الاحتياج الى بيان لزوم الشكل ليس بشيء لا يخلو عن
شايبة استدراك لانه لا حاجة الى بيان لزوم الشكل في هذا

البين

البين ويكفي حديث التناهي والقول بانه ذكره ليكون في
قوة الدليلين لا يدفع تلك المناقشة حيث ان الاستدلال
الماخوذ فيه الشكل يحتاج الى اخذ التناهي واخذ سائر المقدمات
ح يستلزم شايبة الاستدراك في الاستدلال وحكاية الاشعار
بالدليلين لا يخلو عن شايبة المناقشة والشيخ ايضا ادرج في
البين لزوم الشكل بقوله فيلزمه الشكل اعني في الوجود انتهى
ثم بعد ذلك اجرى الاستدلال قال المحاكم والعجب العجيب
ان المقدمات التي رتبها ليست تستلزم الا ان الجسم مشتمل
على المادة قال المحقق الدواني والتعجب الذي ابداه
المحاكم عجيب جدا فانه ان اراد المقدمات التي بينها الشيخ فلا
شك انها تستلزم عدم انفكاك الجسمية عن المادة وهو ظاهر
وكذا ان اراد المقدمات التي بينها الامام حيث قال الجسمية
لا تنفك عن الشكل وان اراد المقدمات التي فرع عليها قوله فاذن
الجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة ولا
يستلزم هذا الفرع فمدفوع بان المقدمتين السابقتين عليه
ضروريتان مطلقتان كما هو المشهور في مطلقات العلوم فيدل
على الاستلزام قطعا انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال
مراد المحاكم بالمقدمات ما ذكره بقوله كل جسم متناه وكل متناه
متشكل والظاهر ان المراد بالجسم هو الجسم المركب لا الصورة الجسمية
الا ان يرتكب خلاف الظاهر وكلام المحاكم على ظاهر كلامه و
منطوقه فبناء على هذا يلزم ما ذكره المحاكم ولا يستلزم الا ما ذكره

وغرض المحاكم من هذه المقدمات نفيها بحسب الظاهر فلا يرد
عليه ما ذكره المحقق الدوانى من التشنيع عليه وحديث
الضرورة فى مطلقات العلوم لا يفيده بناء على ما قررناه ثم
ما ذكره بعض الفضلاء على قول المحاكم هذا بقوله
ولا يخفى ما فيه فان المقدمات التى بينها الشيخ والامام حيث
قال الجسمية لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة
فالجسميه لا ينفك عن المادة يستلزم عدم انفكاك الجسمية
عن المادة صريحا لا ان الجسم مشتمل عن المادة انتهى هنا
كما ترى ماخوذ عما ذكره المحقق الدوانى مع انه لا يتم الا
بانضمام ما قاله ذلك المحقق فى دفع احتمال ان كلام فى المقدمات
التى سفرع عليها قوله فاذن الجسمية وعلى تقدير انضمامه
اليه يرد عليه ما اشرنا اليه وهذه المقدمات المتفرعه
عليها لا يستلزم عدم انفكاك الصورة الجسمية صريحا
قال المحاكم والوجه المعتبر معيارا للنظر الصحيح اه قال المحقق
الدوانى وما جعله الوجه المعتبر بالنظر الصحيح ليس تام العيار
اما اولا فلان الشيخ لم يبين ان مثل الوضع والتحيز يعرض الجسم
من قبل الصورة ولم يجعل كون التناهى والتشكل بمشاركة الهيولى
مقصودا بالذات بل توسل به الى عدم انفكاك الصورة عن
الهيولى واما ثانيا فلان ما ادعاه من انه مما لم يتعرض له احد
لم يتبين اذ عروضه بالمشاركة ان اراد توقفها ببيان على
عروضه لجميع الاجسام فممنوع وان اراد عروضه للجسم فى

بالجملة فهو بديهى غير محتاج الى بيان تناهى الابعاد فى هذا
المطلب انتهى وهذا كما ترى اذ من الجائز ان يقال ان مراد المحاكم
ان بعض العوارض للجسم من العوارض التى يعرض الصورة والجسم
باعتبار هذا الجزء لا باعتبار جزء آخر اى الحامل يتصف بهذه العوارض
اى لا تكون المادة متصفه بهذه العوارض بالذات بل المتصف
بهذه هى الصورة بالذات والجزء الآخر يتصف بسبب هذا الجزء
والكل يتصف بهذه العوارض من قبل هذا الجزء ايضا لا من
قبل ذلك الجزء والحاصل ان من اجزائه هذا الجزء وهو متصف
بهذه العوارض لا ذلك الجزء واتصاف الكل بها باعتبار هذا
الجزء ويمكن استنباطه عما ذكره الشيخ فيما سياتى بقوله هذا
الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية انتهى
وبقوله فى الفصل الآخر فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا
وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص انتهى
وهو ايضا صريح فى ان الوضع ليس للجزء الذى هى المادة بالذات
بل انما يكون له بسبب الجزء الذى هى الصور فقد بان ان هذا
العارض الذى للجسم لا يكون من قبل الهيولى بل من العوارض التى
تكون للصورة بالذات فيكون للجسم بواسطتها ومن البيان
الذى ذكره الشيخ نظهر هذا لظهورا تاما ولا يلزم فى امثاله التصريح
المصرح به وما وقع عن المحاكم عقيب ذلك بقوله ثم بين عوارض
الصورة فى فصل تال لهذا الفصول انتهى وهو يدل على ما قررنا
وما ذكره بقوله ولم يجعل كون التناهى والتشكل الخ وهو كما ترى ان

ماوقع عن الشيخ في آخر الفصل الثاني بفصل التناهي بقوله فيبقى
انه بمشاركة من الحامل انتهى وهو يدل عليه حيث جعله
مقصودا بالذات ولذا ذكره في مقام النتيجه بعد الاستدلال
وماذكره بقوله واما ثانيا الخ ففيه ان مراده ان التناهي
يتوقف على عروضه بجميع الاجسام لان المقصود من عروض
التناهي والشكل لجميع الاجسام بمشاركة وهو موقوف على اثبات
التناهي لجميع الاجسام وماذكره المحاكم بقوله لما ثبت ان
الاجسام مركبة من المادة والصورة الى قوله انما عرضها بمشاركة
من المادة انتهى يدل على المدعى كيف والاجسام يفيد
الاستغراق والضمير في قوله انما يعرضها راجع الى الاجسام
المحلى باللام المفيد للاستغراق وبيان هذا العروض بالمشاركة
يتوقف على العروض لجميع الاجسام ثم ان حديث حملات
العلوم كلية ايضا يؤيدنا واعترض بعض الفضلاء على ماوقع
عن المحاكم بان الاعراض التي عروضها بمداخلة المادة كثيرة
وكذا الاعراض التي عروضها من قبل الصورة الجسمية فتخصيص
بعضها بالذكر ترجيح من غير مرجح وان الدليل المذكور لايدل
الا على ان ثبوت الشكل لايكون الا بمداخلة المادة واما ان
ثبوت التناهي لايكون من جهتها فلا دلالة عليه اذ على تقدير
اقتضاء الامتداد للتناهي بنفسه لايلزم للتناهي المعين وهو اقتضائه
غير محذور بل الواقع ليس الا هذا ولايلزم تشابهها في المقدار
والشكل وانما يلزم لو كان الامتداد لنفسه مقتضيا المقدار

معين او لشكل معين ولايلزم من اقتضائه للتناهي اقتضاؤه
لمقدار معين او لشكل معين لانهما تابعان للتناهي ولايلزم من
اقتضاء شيء بنفسه لشيء ان يكون بنفسه مقتضيا لما يتبع ذلك
الشيء لجواز ان يكون حصول التابع منه موقوفا على شيء آخر كيف
لا وحصول التابع موقوف على حصول المتبوع فتدبر انتهى
وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال وجه تخصيص بعض
العوارض بالذكر هو ان ثبوت هذه العوارض واثباتها يستدعي
نظاما وهذا الاثبات لايخلو عن اشكال وفيه مباحث و
دقائق كيف لا ومسئلة تناهي الابعاد من معظمات المسائل لانها
الحكمية ثم ان وجه التخصيص في ذكر الاعراض التي عروضها من
قبل الصورة وهو كالوضع والتحيز انه مما يتفرع عليها امتناع
تجرد الهيولى عن الصورة كما سيأتي والمحاكم اشار اليه في آخر
هذا المبحث ومن الظاهر انه يليق ان يكون مرجحا للذكر وما
ذكره بقوله وان الدليل المذكور لايدل الا على ان ثبوت الشكل
الخ يرد عليه ان المراد بالتناهي المعين وعلى تقدير اقتضاء التناهي م
الامتداد لمثل هذا يلزم المحذور وهذا التشابه محال كما في
الشكل والتشابه في مطلق الشكل ليس بمحذور وكل جسم يتصف
بتناهي معين يكون فردا للتناهي ويلزم انحصاره في حد معين
لايكون الا لانقطاعه وانفعاله والانفعال انما هو من قبل المادة
كما اشار اليه المحاكم آنفا وماذكره الشيخ في الدليل يجري في التناهي مطلق م
ايضا بادنى توجه وفيما وقع عن الشيخ يومي اليه ايضا فتدبر

[illegible]

قال المحاكم اقول المنع المذكور غير ساقط فان اللازم
قيل قال بعض المحققين قد اخذ الشيخ مقدمه غفل عنها
صاحب المحاكمات فزعم ان المنع المذكور غير ساقط وهي ان
كل زيادة توجد في بعد وهي موجوده فيما فوقه اذ يلزم منه
ان يكون هناك بعد توجد فيه زيادات غير متناهيه
بالفعل على ما قال اقول ليس فيما ذكره من المقدمة ان
يكون هناك بعد توجد فيه زيادات غير متناهية اصلا
بل فيه ان كل زيادة توجد موجوده في بعد واما ان الزيادات
الغير المتناهيه زيادات موجوده في بعد فليس بلازم
منه بل اللازم منه انه لو تحققت الزيادات الغير المتناهيه
في بعد كانت متحققه فيما فوقه بل نقول لو ثبت ان كل زيادة
توجد فانها توجد في بعد فوقه لم يشتمل على الزيادات الغير
المتناهية لانها لو تحققت في بعد تحتها لم في بعد فوقها البتة م
فيلزم الزيادة على الغير المتناهي المنسق النظام وايضا اذا
تحققت الزيادات الغير المتناهية جميعا في بعد فلا يكون
بعد فوقه حتى يمكن ان يوجد نعم لو قال الشيخ كل مجموع الزيادات
موجوده في بعد كما سيقول الشارح في هذا الكتاب اندفع المنع في تقرير كلامه م
المذكور لان مجموع الزيادات الغير المتناهيه ايضا مجموع لكن
يرد عليه منع آخر سيذكره صاحب المحاكم بان ذلك في كل
مجموع متناه واما في الغير المتناهي فغير مسلم وسيجيء ما عليه
انتهى ثم ان ما نقله عن المحقق الدواني الذي اشار اليه بقوله بعض ثم ان م

المحققين ثم لا يخفى ان فيه تغييرا بوجه ما فنجد يرينا لو نقلنا
عبارته بعينها ثم ننظر فيها حتى يظهر حقيقة الحال وذلك حيث
قال المحقق الدواني في اثناء الايراد على ما ذكره الشيخ وهذه المقدمة
التي ذكرناها اعني وجوب اجتماع تلك الزيادات باسرها في بعد
واحد قد اخذها الشيخ وغفل عنها المحاكم فما ذكره الشيخ اتم مما
ذكره ثم ان مثل هذا المنع يجري في مواضع مثل ما ذكروا ان
الموجد متقدم على الموجد بالوجود فلا يكون المهية علة لوجودها
فاورد عليه ان ذلك انما هو في غير المهية لا في صوره الجاعل
المهية نفسها ومثل ما ذكره المحاكم وغيره ان ثبوت الشيء
لغيره فرع ثبوت الشيء له في ظرف الاتصاف فلا يكون اتصاف
المهية بالوجود الخارجي اتصافا خارجيا فاورد عليه ان
ذلك الحكم انما هو في غير الوجود والفصل في جميع ذلك ان
نعرض الكلية مجملا على العقل من غير تفصيل فان حكم بها تعين
القبول كما قالوا في المقدمة الاولى ان العقل لحكم بان الموجد
متقدم على الموجد من غير تفصيل فيعلم منها ان الشيء لا يوجد
نفسه وتوقف العقل في قبولها انما يظهر من ملاحظة التفصيل
ولولا ان المعتبر ما ذكرنا لم يتمش كسب المجهولات التصديقية
اصلا من الشكل الاول الذي هو اوضح الاشكال اذ لو لوحظ في
الكبرى خصوصية الاصغر عرض الشك الذي هو في حكم الاصغر
بعينه فالشيخ حكم بان كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة في بعد
فوقه بعضا انه لا يمكن ان يكون هناك زيادة او عدة زياده

لايصدق عليها انها موجوده في بعد فلو كان هناك زيادات غير متناهيه لكانت مجتمعه في بعد فوقها هف وكانه اخذ تلك المقدمة بديهية يحكم بها العقل من غير توقف على التفصيل كما في نظايره ثم يقول ان الشيخ قد اخذ كون بعد توجد فيه زيادات غير متناهيه بقوله فيلزم ان يكون بعد توجد فيه زيادات غير متناهيه بالفعل متساويه وهذه المقدمه ايضا من مقدمات الدليل وانها يتفرع على مقدمة اخرى وهو قوله فلما كان كل والنتيجه بطريق الخلف هي قوله فيكون غير متناه ثم فما ذكره صاحب القيل بقوله ليس فيما ذكر من المقدمه مردود وما ذكره بقوله فليس بلازم منه بل اللازم فيه ان المقدمة التي ذكرها الشيخ بقوله فلان كل زيادة على الوجه الذي ذكره المحقق الدواني في بيانها بقوله يعني انه لايمكن ان يكون هناك زيادة او عدة زيادة لايصدق عليها انها موجوده في بعد والكل على هذا الوجه اعم من ان يكون واحدا او مجموعا متناهيا او غير متناه وهذه المقدمه مما يلاحظه العقل مجملا لا مفصلا والشيخ اخذها على انها بديهيه حدسيه كما اشار اليه المحقق الدواني في توجيه ما وقع عن الشارح في شرح كلام الشيخ ويمكن توجيه ما في الشفاء به والمنع مشترك وسيندفع ما ذكره المحقق الدواني ثم ما ذكره بقوله بل نقول لو ثبت ان كل زيادة على ما وجهه المحقق الدواني

من انه لايمكن ان يكون هناك زيادة وعدة زيادات لايستلزم عدم تحقق الزيادات الغير المتناهيه في بعد وعلى ما قرره لايلزم تحقق الزيادات الغير المتناهية الواقعة في بعد فوقه حتى يلزم ما ذكره صاحب القيل ثم نقول بوجه آخر الزياده على غير المتناهي المتسق النظام فساد آخر على فرض التناهي بهذا الطريق وعلى ما قررنا يلزم وجود بعد يشتمل على زيادات غير متناهيه وبناء على هذا التقدير يلزم وجود هذه الزيادات في بعد فوقه ايضا ولزوم المحال للتقيضين وامثال هذا في قوته الخلف ليس لا يضر المستدل بل ينفعه قال المحاكم ويمكن ان تحقق كلام الشيخ بحيث لايرد عليه شبهه فلا يلزم ان يكون كلام الشيخ فلما كان كل زيادة توجد في بعد الى آخر الدليل مستدركا لتمام الدليل بدونه على هذا التوجيه انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال ما ذكره المحاكم لتوضيح كلام الشيخ من المقدمات التي ذكرها المحاكم بيان وتوضيح لما وقع عن الشيخ بقوله فلان كل في الدليل فهو لابد من اخذه بصريحه او اخذ ما هو بيان وتوضيح له وهنا ... ومن عدم اخذ المحاكم في تحقيق كلام الشيخ وتوضيحه هذا القول بصريحه بل بما هو تفصيل وتوضيح وامثال ذلك له لايلزم عدم الاحتياج اليه كيف وما ذكره تفصيل وبيان له بل يمكن ان يقال ان بعض ما تصدى له المحاكم من المقدمات يؤول ويرجع الى بعض ما ذكره ذلك القايل من استدراكه على هذا

للتقيصين وامثاله في دليل

والعدم

التوجيه وذلك حيث قال المحاكم فيكون البعد يزداد الى غير
النهاية انتهى نظرا الى ما وقع عن الشيخ بقوله فيلزم ان يكون بعد
يوجد فيه زيادات غير متناهية كذلك وبقوله فلابد من
من بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية المتساوية
على البعد الاصلي نظرا الى ما وقع عن الشيخ بقوله فيكون ذلك
البعد زايدا على البعد الاول مما لا نهاية له كذلك وان شئت
فنعكس هذا بما وقع عن المحاكم بقوله لان نسبة زيادة البعد
على البعد الاصلي بالنسبة الى ما وقع عن الشيخ بقوله فلما
كان الذي يتفرع عليه وقوله فيكون انما يكون اما بيان
وتوضيح له حتى يظهر هذا التفريع وما تقدم من المحقق الدواني
في بيان معناه بقوله يعني انه لا يمكن ان يكون هناك زيادة
او عدة زيادة لا يصدق عليها انها موجودة في بعد انتهى و
هذا كما ترى يوضحه ويفصله وبيانه ما ذكره المحاكم بقوله
لان نسبة زيادة البعد كما يظهر بادنى تامل واما بيان
الملازمة والتفريع ومن هنا لا استدراك ولكن بقي فيما
وقع عن الشيخ مع قطع النظر عما تصدى له المحاكم بان قوله
فيكون ذلك البعد زايدا على البعد الاول بما لا نهاية له
شائبة استدراك حيث انه يوجب ذلك عدم تناهي البعد
وعلى ذلك التقدير يلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين فتدبر
قال المحاكم وايضا نسبة زيادة البعد على البعد الاصلي
كنسبة زيادة الامتداد قال المحقق الدواني ان لقايل ان

يقول اللازم من الوجوه التي ذكرها ان تكون نسبة زيادة
كل بعد على البعد الاصلي الى زيادة بعد آخر عليه بقدر نسبة
عدد البعد الذي منه الى البعد الاصلي الى عدد البعد الذي
من البعد الآخر اليه بعينه وذلك يستلزم ان يكون هناك
ابعاد غير متناهية كل منها زايد على الآخر بتلك النسبة
ولا يلزم ان يكون هناك بعد مشتمل على الزيادات الغير
المتناهية حتى يكون ذلك البعد غير متناه ويلزم الخلف
اذ لم يقم البرهان على وجوب اجتماع تلك الزيادات باسرها
في بعد واحد وقياس غير المتناهي على المتناهي غير مقبول انتهى
ثم اورد عليه انه اشتغل في الوجه الاول ببيان ان نسبة
زيادة البعد الى زيادة البعد نسبة غير المتناهي وفرع عليه
قوله فيكون هناك بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية
وورود المنع عليه ظاهر فان القدر المسلم هو ان نسبة
زيادة كل بعد الى زيادة بعد آخر كنسبة عدد الابعاد الواقعة
بينه وبين البعد الاصل الى عدد الابعاد الواقعة بين البعد
الآخر والبعد الاصل وكل بعد مما بينه وبين البعد الاصل
ابعاد متناهية بالعدد فلا يلزم الابعاد الغير المتناهية
وقس عليه حال الوجهين الاخرين فظهر ان في تقرير الشيخ
قد تم صورة الدليل وبقي الكلام في تلك المقدمة وفي تقرير
المحاكم لم يتم صورة الدليل وليت شعري كيف يتراءى
له سقوط المنع الاول مع انه ليس في شيء مما ذكره ما يدل على

يلزم انه

الى المتناهي

وجود بعدٍ مشتملٍ على الزيادات الغير المتناهية اصلا انتهى
وهذا كما ترى حيث ان من الجائز ان يقال ان مراد المحاكم
ان زيادة البعد بهذا النحو على نسبة عدد الزيادات و على ذلك التقدير
ذلك اذا كان عدد الزيادة لا اشين تكون زيادة البعد
اثنين وهكذا كما اشار اليه المحاكم فيما سياتى بقوله
وهذه النسبة محفوظة ابدا وبالجملة ان البعد الواصل بين
الخطين والانفراج بينهما على هذه النسبة فمن التناهى
يلزم التناهى ويلزم عدم التناهى فيلزم ان يكون بعد ما غير
متناهٍ قدرًا الا كون عدد الابعاد غير متناهٍ عددا ثم ان ما ذكره
المحاكم ولا سيما فى الوجه الآخر قريب مما ذكره عقيب هذا من
حديث الانفراج بقدر الامتداد غاية ما فى الباب ان يكون
التفرقة من حيث الشمول كما اشار اليه المحاكم فيصح ان نفرض الاشملية وسبيل الادقية م
الامتدادان غير متناهيين فى بعدٍ فرض عدم تناهيه فى الجهتين
او الجهتين ويؤيده ما نقله المحاكم عمن اجاب عن نفسه بطريق
الانفراج بقدر الامتداد كذا يصح نظرا الى كل بعض وجزء من
الامتداد لا الى كل الجزء بان البعد يكون بقدر الابعاد المتناهية
على ما وجهناه واما كونه بقدر عدد الابعاد الغير المتناهية
ثم ان غرض المحاكم ليس قياس غير المتناهى الى المتناهى بحكم
به فى المتناهى وغير المتناهى من غير ملاحظة التفصيل كما هو
شان الكبرى وفى الوجهين الاخرين ايضا نقول هكذا ولا سيما
الاخير وبناءً على ما قررناه يتم صورة الدليل وان كان يرد عليه

منع جدلى كما يرد على تقرير الشيخ على ما ذكره المحقق الدوانى و
من وورود المنع بحسب الجدل بل بحسب التحقيق لا يلزم عدم تمام
صورة الدليل كما اومى اليه هذا المحقق بقوله يظهر ان فى
تقرير الشيخ قد تم صورة الدليل الخ واتمام صورة الدليل على ما
ذكره المحاكم كما وجهنا ظاهر وقوله وليت شعرى كيف
يتراى له سقوط المنع الاول الخ فيه ما تقدم انفا كيف
وفيما وقع عن المحاكم اشعار به وتتم صورة الاستدلال
وتبقى المناقشة فيما ذكره المحاكم من اخذ التساوى مع
دفعها بوجه قال المحاكم وذلك لما تبين من ان
وجود البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية لم يتبين
الا ذا لحقوق قيل اقول قد عرفت ان اللازم عن النسبة
التى ذكرها هو حصول زيادات غير متناهية لا حصولها فى
بعد واحد ولكنك ان بيان حصول الزيادات الغير المتناهية
غير محتاج الى بيان النسبة لان الزايد اذا كان بحسب امتداد
الخطين وكان امتداد الخطين الى غير النهاية فيكون تزايد
الابعاد الى غير النهاية بلا ريب نعم فى حصول تلك الابعاد فى
بعد واحد خفاء والمقصود فى المبحث اثباته ولا يلزم من
النسبة التى ذكرها هو فما زعمه اولى ليس بشئ بل الصورة ما
ذكره الامام انتهى وهذا كما ترى انه ماخوذ مما ذكره المحقق
الدوانى كما نقلناه منه سابقا من ذلك ما ذكره على ما وقع
عن المحاكم بقوله قد تبين سابقا انه لم يتبين بما ذكره وجود

البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية بل تبين ان كل بعد
يشتمل على الزيادات التي منها الى البعد الاصلي وذلك لا يستلزم
هذا المطلوب واما على الطريقة التي سلكها الشارح وحمل كلام
الشيخ عليه في المقدمة الرابعة من ان كل واحد من الزيادات
وكل مجموع يمكن ان يوجد فهو حاصل في بعد فيلزم حصول جميع
الزيادات المتناقصة في بعد وذلك لا يستلزم لا تناهيه فلو
سلم المحاكم تلك المقدمة لزم عليه ان يتم البرهان على تقدير
التناقص ايضا وان لم يتم ايضا على تقدير التساوي كما عرفت
انتهى وقد يقرر ذلك بوجه آخر وهو انه لا شك انا اذا
وضعنا مقدارا طوله ذراع وزدنا عليه مقدارا تاما فعلنا
ثانيا ذلك المقدار على المجموع ثم فعلنا ذلك ثالثا ورابعا الى
الى غير النهاية يصير ذلك المقدار غير متناه بالضرورة
قال المحاكم ولا لان فايدة قيل اما اللازم فظاهر
واما ان فلانها مع ما بعده في قوة المفرد فيكون الكلام غير
تام وقد نبا قش على عبارة الشيخ انه يلزم الاستدراك الى آخر
ما ذكره وهو ماخوذ مما ذكره بعض المحققين حيث قال على
قول الشارح ولا لايراد لفظ ان وجه انتهى لانها مع ما بعدها
في قوة المفرد فيكون الكلام غير تام وعلى الوجه الذي ذكره
المص يلزم الجمع بين اللام والفاء وكل منهما دال على التعليل
فيستغنى بالاول عن الثاني واجب بان التعليل باللام
افاد معنى اللزوم والشرطية جاء بالفاء في جوابه انتهى ثم ان ما

حلبين

ذكره صاحب القيل هو عبارة المحاكم لا الشارح ويظهر من سياق
كلام هذا القايل بوجه انه اراد من قوله ولا لان فايدة نفي
الفايدة للفظات كما ذكره الشارح ونفي الفايدة للفظ اللام
يفهم من عبارة في كلام الشارح والمحاكم كيف وان كان المراد
ذلك يلزم ان يقال ولا لان فايدة وكانه نظرا الى هذا السياق
فهم من لفظ لان المراد كلاهما وليس كذلك حيث ان اللام جزء
الكلام وحل بين افادة التعليل باللام اللزوم والشرطية كليه
محل كلام كيف والمقدمات الحمليه والدلايل الحمليه ايضا يفهم
بقولنا لان خاصية الوسط مطلقا كذلك كما يفهم من كلامهم الا
ان يتكلف بان يمكن في كل منها عقد لزوم وشرطيه وان لم
يكن مقصودا بالذات بل يرجع الى التاويل قال المحاكم ويمكن
ان يقال الواو في واية زيادات تصحيف قيل اقول كلام
الامام حيث قال ومتى صدق على كل واحدة انها حاصلة في
غيره صدق على المجموع انه حاصل في بعد يدل على ان النسخة
التي وصلت اليه كان موضع الواو الفاء وهي جواب اللام
او حمل عبارة الشيخ عليه لان هذه الشرطية انما يستفاد من
كلام الشيخ بهذا الوجه فان مقدمها يستفاد من قوله ان
كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد وتاليها من
قوله فاية زيادات وهو يدل على انه حمل قوله اية زيادات
على معنى ان يكون هناك بعد يشتمل على جميعها الا ما حمل صاحب
المحاكمات كلام الشيخ عليه انتهى وهذا كما ترى ان من الجايز ان

التصحيف

في واحد

يقال ان ما وقع عن الامام بقوله ومتى صدق على كل واحد
ليس شرح كلام الشيخ حتى يقال ان هذه الشرطية ما يستفاد من كلام
الشيخ بهذا الوجه بل هو قول مناسب بحث التناهي ويدل
عليه انه بعد ما ذكر هذا مع غيره من الكلام قال ولنرجع
الى شرح المتن انتهى وذكر بعد ذلك واما قوله وايّة زيادات
امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن
فاعلم انه لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في تركيب الحجة عنها
وبيانه ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لا بد ان
يوجد بعد يشتمل عليها باسرها واما قوله والا فيكون امكان
وقوع الابعاد الى حد ليس عليها امكان فاعلم ان المراد منه
بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات
انتهى وفي عبارته في النسخة التي وصلت الينا بالواو وظاهر
قوله في هذا المقام انه لا يتفرع هذا على قوله ولان كل زيادة
وايّة زيادات بل يلزم هذا بطريق آخر وان كان في بعض
المقدمات الخلفية يلزمه ابطال هذا القول لي ولان من
صدقه يلزم عدم صحة بعض المقدمات الخلفية فتدبر
قال المحاكم فلا يكون قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد
بيانا لها قلنا ان الامام جعل كون جميع الزيادات في بعد لازما
لكون كل واحد من الزيادات في بعد كما سيصرح به بعيد ذلك
عند قوله وتركيب البرهان فهناك ثلثة اشياء كون كل واحد
من الزيادات في بعد وكون جميع الزيادات في بعد وكون هذا
وثانيها وثالثها م

للزايد م

احدها

لانها لازمة لذلك وقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد
ليس للزايد عليه امكان اما ان يكون بيانا للمقدمة الاولى
او بيانا للمقدمة الثانية او بيانا للملازمة بينهما والثاني و
الثالث باطلان اما انه لا يجوز ان يكون بيانا للمقدمة الثانية
وهو ان جميع الزيادات في بعد اذ لو جعل بيانا لها لم يكن لقوله
وكل زيادة في بعد مدخل في الاستدلال اذ ذكره ليس الا لتفريع
تلك المقدمة الثانية عليه فاذا كانت تلك المقدمة مبينة
بقوله والا لتجه فلا يكون حاجة الى هذا التفريع ولا يكون لما
اورده الامام من ان هذا التفريع غير بين مجال فيكون الحكم بل الجواب
على التقدير ان ينظر في البيان هل هو تام ام لا وهو بين واما
انه لا يجوز ان يكون بيانا للملازمة اما اولا فلانه لا يصلح
ان يكون بيانا لها اذ لا يصح ان يقال كون جميع الزيادات في
بعد على تقدير كون كل واحد منها غير بينة فللطالب ان يطالب
عليه بالبيان فتعين ان يكون بيانا للمقدمة الاولى وما
ذكره من انه بيان لحصول بعد يشتمل على جميع الزيادات ففيه
مسامحة بناء على انه بيان ملزومه لهذا واذا كان كذلك
فالاعتراض بان تلك المقدمة لا يحتاج الى بيان مشترك الورود
غير مخصوص بالشارح نعم يرد على الشارح ان قوله وايّة زيادات
على تفسيره هو بعينه المقدمة الرابعة فيكون ذكره مكررا
حشوا لا فايدة فيه انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يكون
ماذكره عند قوله وتركيب البرهان في هذا المقام وخلاصته

هذا م

في بعد لانه يحتاج الى البيان م

واطلاق ملزوم الشيء على بيان لازمه مجاز مرسل م م م

مردود م

وحاصل معناه ومفاده لا انه ينطبق على المقدمات التي ذكرها
الشيخ على وجه لا يقع التفرقة في بيان المقدمات التي ذكرها الشيخ
وادى الى الكلام كما يشعر به ما وقع عن المحاكم بقوله فلنرجع الى
المتن وما ذكره بقوله كل زيادة واما قوله واية زيادات الخ
يظهر ما فيه لمن نظر في شرحه وتقريره ما تاتيه ولا يلزم من عدم
تفرع واية الخ على قوله وكل زيادة الخ ان لا يكون لهذا القول
مدخل في الاستدلال بل يمكن ان يكون ما ذكر في المقدمات التي
للبيان مما يتوقف على هذه المقدمة كما هو الظاهر لمن تامل
في المقدمات التي ذكرها للبيان وما قاله صاحب القيل بقوله
ولا يكون لما اورده الامام الخ ففيه ان ما يظهر من كلامه انه
بحث آخر مع قطع النظر عما ذكره اولا وعلى تقدير كونه بيانا للمقدمة
الثامنة يصح التفريع ولكن يمكن ان يقال انه غير بين وفيما ذكره
بقوله واما انه لا يجوز ان يكون بيانا للملازمة اي وجود بعد
لا يكون فوقه بعد الخ نظر اذ من الجائز ان يقال وجود بعد لا
يكون فوقه بعد يلزم من عدم تحقق كون جميع الزيادات
في بعد على تقدير كون كل واحد من الزيادات في بعد وذلك لان
عدم تحقق هذا لا يتصور الا بالسالبة الجزئية وهي تستلزم المط
والقول بان هذا يستلزم حصول بعد كل واحد من الزيادات في
بعد وانه من عدم حصول كل واحد في بعد يلزم وجود هذا البعد
وبما ذكرنا يظهر استلزام عدم الملازمة وعدم تحقق التالي عند
تحقق المقدم لمثل هذا البعد وايضا يلزم ان لا يصدق المقدم

ثم انه لا يلزم م

ايضا

ايضا اي حصول كل واحد في بعد والمفروض تحقق عدم الجميع في
بعد عند حصول كل واحد في بعد ويلزم ح على تقدير عدم تحقق
هذا عند تحقق ذلك عدم تحققه ايضا وهذا ايضا خلف ولا
يضرنا بل يؤيدنا والقول بورود المنع عليه غير مضر ايضا
ولا ينافي مرادنا لانه لزوم ذلك على تقدير عدم الملازمة
بين المقدم والتالي لا دفع المنع مطلقا لوروده ايضا على التقرير
الآخر ثم انه يرد ايضا على استلزام عدم حصول كل واحد من الزيا دات
في البعد الفوقاني واما ما ذكره بقوله واما ثانيا فلانه لو كان
بيانا للملازمة الخ ففيه ان ما ذكره في بيانها غير تام ولم يلزم
ايضا من ذلك البيان حصول جميع الزيادات في بعد ما فبقيت
الملازمة بلا استدلال فللطالب ان يطالب به وقوله فا لاعتراض
بان تلك المقدمة الخ فرع تعيين كون البيان للمقدمة الاولى
والحاكم لم يجعله بيانا لها ولا حاجة اليه وفي قوله نعم يرد على
الشارح ان قوله واية زيادات الخ ايضا محل كلام لان الشارح
المحقق جعل قوله واية زيادات متعلقا بالمقدمة الرابعة
وهي مجموع قوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه
في بعد واحد واية زيادات امكنت مقدمة رابعة والمقدمة
الرابعة اشارة الى هذا ولم يذكره سابقا عليه ولا لاحقا عنه
وليس قوله ولان كل زيادة فقط اشارة الى المقدمة الرابعة
بان توجد فيه كل مجموع ايضا وما ذكره سابقا بقوله الرابعة
ان كل زيادة توجد فانها الخ من كلام الامام كما اشار اليه سابقا

على ذلك بقوله قال وهذه المسئلة في ومن الجائز ان يقال ان
مراده منه ما يراد مما وقع عن الشيخ بقوله ولان كل زيادة واية
زيادات جميعا حيث يجوز كونه حاصل معناه بان يراد من الكل
ما يصدق على كل واحد وكل المجموع ولكن بقي الاشكال بان المراد
مما ذكره الشارح في بيان معنى واية زيادات هو قوله و
معناه كل واحد من زيادات الا ان يقال ان المراد منه
اشتمال البعد على الزيادات اشتماله على جميعها ووجود كل
واحد في بعد كما يشعر به ما وقع عنه بقوله فانها يمكن
ان يشتمل عليها ايضا على ان يعود المجرور في عليها الى الزيادات
لا الى كل واحد لان لم يمكن اكتساب التانيث من المضاف اليه وقال
الشريف المحقق في تفسير كلام الشارح ان المراد ان
يشتمل عليها باسرها بعد والدليل عليه انه قال ويتبين هذه
القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد وقال في
تفسيره المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد
يشتمل على جميع الزيادات فعلم ان المراد من الاول اشتمال بعد
واحد على جميعا انتهى وهو يدل على المدعى **قال** المحاكم
الا انه اراد بتقسيمين الاول منهما مستدرك اذ يكفي ان يقال
اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد اخر
او لا يوجد في ثم انه لما اعتبر التقسيم الاول فاذا لزم وجود بعد
مشتمل على الزيادات الغير المتناهية ظهر الخلف لان المقدر
عدم بعد كذلك فلا حاجة الى كونه محصورا بين حاصرين قيل

انه يرد عليه ان قوله اما ان يوجد كاف في بيان بطلان
عدم بعد مشتمل على جميع الزيادات وايراد التقسيم ليس
لبيان هذا حتى يكون مستدركا بل البيان تركب الحجة اذ حاصل
الحجة اذ حاصل الحجة انه على تقدير امتداد الخطين اما ان
يوجد بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لم يوجد
وكلاهما باطلان فامتداد الخطين باطل اما بطلان الثاني
فلانه يلزم منه اما انقطاع الخطين او حصول بعد كذلك مع
فرض عدمه ولم يتعرض لكون بعد كذلك خلفا مع فرض عدمه
لظهوره واما بطلان الاول فانه يلزم انحصار غير المتناهي بين
الحاصرين فجعل كون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين
محذورا لان ما من الشق الاول لا محذور القسم الثاني حتى
يرد عليه ان حصول بعد كذلك مع فرض عدمه خلف فلا
حاجة الى بيان محذور اخر انتهى وهذا كما ترى لان من الجائز ان
يقال ان مراد المحاكم انه لا تتوقف الحجة على التقسيم الاول
ان كان ذلك من قبل اللوازم وعلى تقدير اسقاطه من البين
يقال له ان حاصل الاستدلال هو انه اما ان يوجد بين الامتداد
بعد لا يوجد فوقه اخر في من دون الحاجة الى اخذ القسم الاول
في البرهان وان امكن اخذه فيه بمعنى انه لا يبطل وما ذكره
المحاكم لا يدل على استدراك التقسيم الاول في بيان بطلان عدم
بعد مشتمل على جميع الزيادات وما ذكره المحاكم بقوله وحاصل
كلامه في لا يدل على ذلك ويمكن توجيه كلامه بوجه لا يكون

مراده هذا بل حاصله كلامه ان هذا البرهان لا يتوقف
على اخذ القسم الاول ولما العول بامكان اخذ التقسيم الاول
بدون التقسيم الثاني كما يفهم من كلام المحاكم ولو حاول احد ملاحظة
ما في الكتاب لم يتم الكلام ويحصل المطلوب فلم حكم باستدراك
الاول مع ان الانسب الحكم باستدراك الثاني فهو مردود ضرورة
ان مقصود المحاكم ان التقسيم الاول لو حذف عن البين ويأتي
الثاني لتم الكلام بلا انضمام مقدمات اخرى بخلاف الثاني
وكيف لا يحتاج الى ضم مقدمات اخرى وما ذكره بقوله فيجعل
كون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين محذورا الخ مع ان اصل
هذا الكلام ماخوذ مما ذكره المحاكم عقيب ذلك بقوله واما
الثاني فلانه يلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين الحاصرين
الخ ولا يخفى ان كون هذا الثاني هو الاول الذي في الشرح على ان
يكون هذا هو المراد ما لشق الاول الذي ذكره هذا القائل مردود كما
ترى اذا نظرت فيما وقع عن الامام في شرحه الكريم وذلك حيث انه
يأبى حمله عليه كل الاباء وما ذكره هذا القائل من عدم التعرض
للخلف لظهوره وان امكن ان يكون نكتة لعدم التعرض له لكن
يأبى حمله عليه ما وقع عنه بقوله والاول يوجب انقطاعهما
مع فرض اللاتناهي وهو باطل انتهى ولا يخفى ان المراد بالانقطاع
التناهي مع انه قال مع فرض اللاتناهي ولم يقطع الكلام وقال ايضا
وهو باطل الخ ثم الظاهر ان فيما وقع عنه بقوله والاول يوجب
انقطاعهما الخ اشارة الى الخلف وليس الخلف فيما وقع عنه بقوله

والسابق يقتضي ان لا يكون له بناء على توجيه هذا القائل بان لا
قوله فاذن وجب الخ متعلقا بالثاني ثم لا يخفى ان توجيه ذلك
القائل وجيد بوجه ما وما ذكرنا نفيد كما لا يخفى قال المحاكم
واما ان كل مجموع زيادات في بعد على تقدير التسليم بعدم لا يدل على
الملازمة التي ذكر في الحاشية حتى لو قيل في ذلك الفرض يجب وجود
بعد مشتمل على جميع الزيادات لانه لو لم يوجد ذلك البعد لزم ان
يكون هناك بعد لا يكون فوقه بعد آخر فانه ان لم يكن بعد كذلك
يلزم ان يكون جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد لان مجموع
زيادات وكل مجموع زيادات في بعد فنقول هذا لا يدل على
ان ذلك التقدير وهو ان لا يكون هناك بعد ليس فوقه بعد
آخر يلزم وجود البعد الغير المتناهي بل المستلزم تلك المقدمة
وهذا كما يقال لو كانت الشمس طالعة يلزم ان يكون زيد حيوانا
لان زيدا انسان وكل انسان حيوان ومن البين انه ينتج هذه
الملازمة انتهى وهذا كما ترى حيث ان من الجائز ان يقال
مراد الشارح ان عدم البعد الغير المتناهي اي ما يشتمل على
جميع الزيادات الغير المتناهية يستلزم اعظم الابعاد اي وجود
بعد لا يكون فوقه بعد آخر لانه لو لم يتحقق هذا الاعظم فيكون فوق
كل بعد آخر الى غير النهاية بهذا النحو اي بطريق اشتمال الفوقاني على
ما تحته لا الى نهاية وزيادة وهذا يستلزم تحقق كل واحد من
الزيادات وكل مجموع منها مطلقا سواء كان متناهيا او غير متناه
في بعد فيلزم الخلف اي تحقق وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير

المتناهية عند عدمه وان كونه خلفا ظاهر فيلزم تحقق الاعظم
وما ذكره بقوله وهذا كما يقال لو كانت الشمس لا يناسب
المقام حيث انه على تقدير عدم حيوانية زيد عند طلوع الشمس
لا يلزم مثل ما ذكره من خلاف الفرض وهو وجود طلوع الشمس عند
عدمه او عدمه عند وجوده فتدبر قال المحاكم ولو
ثبت هذه المقدمة الخ قيل واعلم ان قوله ولا الى قوله فيكون
امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان على توجيه
الشارح بيان المقدمة الرابعة القايلة بان كل واحد من الزيادات
وكل مجموع منها فهو في بعد لا انه بعد وضع هذه المقدمة بيان
لوجود بعد مشتمل على جميع الزيادات فلا يرد عليه انه لو ثبت
هذه المقدمة كفت في اثبات هذا المطلوب من دون الحاجة
الى قوله ولا الى فيكون لان اثبات تلك المقدمة ليس بهذا
ولا ما اورد بقوله ولست ادري فما ذكره الشارح غير منطبق
على المتن اصلا فان الشارح جعل وجود بعد لا يكون فوقه
بعد لازما لعدم حصول جميع الزيادات في بعد بيانه هو انه
لو لم يكن مجموع الزيادات في بعد غير مشتمل عليه والذي هو بعد
غير مشتمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر
الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان
ذلك الفوق اولى بالاشتمال عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا ليكن
لما كان هذا البيان عند الشارح غير تام لم يصرح به اولا و
اكتفى بنقله عن الامام في جواب اعتراض اورده على نفسه ونبه

فلم يكن قوله كل زيادة في بعد
ولا الى قوله فيكون امكان
وقوع الابعاد وما بعده
من المقدمات حاجة الكلام

على ضعفه بقوله اقول هذا القول الآخر والامام جعل وجود
بعد كذلك لازما لعدم حصول كل واحد من الزيادات في بعد
ملزوما لحصول جميعها في بعد ويرد على توجيه ما اورده الشارح
من انه ليس للام التعليل في قوله ولان معللا ولا الايراد لفظ
ان توجيه وما اورده المحاكم من انه ليس لقوله وانه مبني
على هذا التوجيه وما اورده بنفسه من انه يلزم من حصول
كل واحد من الزيادات في بعد وجود مجموعها فيه ولا يرد شيء
منهما على توجيه الشارح فيكون احسن فتدبر انتهى وهذا
كما ترى يمكن ان يقال ان اثبات تلك المقدمة لا يحتاج الى
هذا البيان ومن تقرير البرهان تزيد البعد بزيادة الامتداد
يظهر ان كل واحد وكل مجموع في بعد وان كان يرد عليه ما ذكره وما اورده عليه م
المحاكم بقوله وفيه نظر لانه ان اراد الخ ولا دفعه بالجلوس فقيل
الصايب كما سبق واستنباط هذه الكلية بوجه ما يظهر
من تقرير البرهان بلا حاجة الى هذا البيان انتهى وهذا
كما ترى انه لا يندفع به ايراد المحاكم من عدم كون المجموع الغير
المتناهي في بعد واحد لا يلزم كون امكان وقوع الابعاد الى فحد
حد ليس للزايد عليه امكان واصل هذه الكلية بوجه
ما يستفاد من التقرير وما يرد عليه لا يندفع بهذا البيان
حتى يقال لصحة هذه الكلية ودفع الايراد عنها يحتاج الى هذا
البيان وحديث الحدس على تقدير صحته ايضا لا يحتاج اليه غيرم
على انا نقول عبارات الشارح ظاهرة في ان هذه المقدمة الرابعة

لم يتبين بهذا فيبقى في اكثر هذه المراتب كما يظهر مما ذكره
الامام وان تعلق قول الشيخ وايده بالمقدمة الرابعة على (ولم يظهر م)
وانه لكون ذكره متعلقا بما نقله عن الامام ثم لما كانت هذه (حيث اعلم)
القضية يعني الحكم بوجود بعد يشتمل في ومن هذا الكلام
لم لا يظهر ان قوله الا فيكون امكان وقوع الابعاد في بيانا
للمقدمة الرابعة وعلى تقدير تسليمه فبيان ان يبين
بان الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات يناسب
المقدمة الرابعة المبينة بها الا ان يبين هذا الحكم بهذا
البيان فليتدبر ثم نقول ايضا الكلام المذكور في هذا البيان (ان بيانه م)
بقوله والا فيكون في على تقدير صحته يكفي لصحة الحكم بوجود
هذا البعد والا يلزم وضع مقدمة رابعة وبيانها بهذا (يكون)
البيان وهو على تقدير صحته يستلزم المطلوب مع قطع
النظر عن كونه بيانا للمقدمة الرابعة وما ذكره هذا القايل
بقوله فالشارح جعل وجود بعد لا يكون فوقه بعد الخ فيه
انه لا يندفع ما اورده المحاكم عليه حيث اراد ان الملازمة
لا يبين بيانا يصفو عن الشبهة والمنع بقرينة ما ذكره بقوله
والحق في هذا المقام في حيث اراد به البيان الخالي عن
الشبهة ثم ان ما تصدى له هذا القايل وهو ايضا محل
كما اعترف الشارح به وهذا ادخل في مراده المستفاد من قوله
ولست ادري كيف يبين الخ لان الشارح معترف بان
هذا البيان غير تام بل مشارك لما ذكره المحاكم بقوله فان

نفيهما الخ في انه غير تام وعدم تعرضه به لاعترافه بالشركة (بينهما بما نقل عن الامام م)
معه وما ذكره الشارح فيما سياتي بقوله والغرض من ايراده
ان تالي المتصلة المذكورة اعني في بيان بطلان بيان الملازمة
بما وقع عن المحاكم بقوله فان بينهما الخ اولى مما ذكره هذا
القايل وعلى اي حال يرد عليه المنع وانه لا يدل على الملازمة
وبهذا التوجيه لا يندفع ما اورده المحاكم وبما قررناه يظهر
ما يرد على كلامه الاخير كما لا يخفى على الناقد البصير
وذلك حيث قال ونقول ايضا على تقدير جعل وجود بعد
كذلك لازما لعدم حصول الشرائط وذلك ان يكون للازم
التعليل سبب ولما وقع عنه بقوله ولان وجه ثم ان
ما اورده الشارح من الايراد فليس بهذا الطريق والحاصل
ان ما اورده المحاكم من الايراد بحاله وما ذكر القايل لا يرد
عليه فليتدبر فيه قال المحاكم فان قلت اذا ثبت تناهي
الزيادات واخر الابعاد وقد فرضنا غير متناهيين في
قيل لا يخفى عليك ان المحذور الثالث ليس الا لزوم انحصار
غير المتناهي بين الحاصرين وهو المحذور اللازم من حصول
بعد مشتمل على جميع الزيادات والمحذوران المذكوران
اولا لازمان من عدم بعد كذلك وكان المحاكم زعم ان
الشيخ الزم المحذورات الثلث على تقدير عدم بعد كذلك
فاعترض عليه واجاب عنه بانه لا يخلو عن تكلف ولست
ادري ماذا حمله على ذلك انتهى وهذا غير الاولين ويمكن ان (ولا يخفى جوازه م)

يقال المحذور الثالث انقطاع الامتدادين والمحذوران
الاولان تناهي الزيادات واخر الابعاد اي البعد الذي بين
الامتدادين وصل الى مرتبة لا يكون فوقه بعد آخر وهو اخر
الابعاد والمراد بالثالث انقطاع الامتدادين اي الضلعين
وذلك ظاهر والشيخ لم يقتصر على المحذورين بل ذكر خلفا ثالثا بقوله
وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده و
المحذور الثالث ايضا لازم من عدم بعد كذلك والقول بان
هذا لازم المحذورين كما ترى ولا يضرنا والمحذور الثاني نظرا
الى الاول والاول نظرا الى الثاني في هذا الغرض كذلك من
دون محذور فعلى ما قررناه ينعكس على قوله ولست ادري
ماذا حمله اه عليه فتدبر قال الشارح الاول انه ذلك البعد
غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين لا يخفى جواز الاستدلال
على استحالته بوجه آخر وذلك بان يقال انه لو كان ذلك
بان يقال انه لو كان ذلك البعد غير متناه لزم ان يكون
كل واحد من الابعاد المفروضة بين الساقين غير متناه
مثلا البعد الذي يلي البعد الغير المتناهي يجب ان يكون غير
متناه لانه لو كان متناهيا والاول يزيد على الثاني بقدر
متناه واذا ضم المتناهي الى المتناهي كان الحاصل متناهيا
هذا خلف وكذلك يقول في ثالث غير المتناهي وهكذا
قال المحاكم واعلم ان هذا البرهان لا يدل الا على امتناع
اللاتناهي من الجهتين في قيل قال بعض المحققين المطالب

الهندسية كثيرا ما يبنى على المفروض والشيخ بنى البرهان على
فرض الخط الآخر على طريق الفروض المستعملة في الرياضيات
واليه اشار حيث قال والا فمن الجائز ان يفرض امتدادان
غير متناهين ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد
ولا يتوقف البرهان على كون الخط الآخر ممكن الوجود
بالفعل حتى يمنع بما ذكره فان قلت هب ان الشيخ بنى
البرهان على الفرض وان كثيرا ما يبنى دليلهم على ذلك
لكن ما وجه هذا المنع فان مؤداه ان الخلف لم يلزم
من نقيض المدعى بل من انضمام امر آخر مفروض اليه
فربما كان منشأ الاستحالة هو الامر الزائد او اجتماعه
مع المفروض في المدعى فنقول مدار هذه الامور على
ان تلك التقادير بانفسها مع نقيض الدعوى يستلزم الخلف
وظهور الخلف ولزومه من نقيض المدعى انما يتوقف
على مجرد الفرض المذكور واعتباره ولا يتوقف على وقوعه
وتحققه لا على امكانه ايضا انتهى وهذا كما ترى ان من
الجائز ان يقال بمجرد انضمام الفرض والتقدير لا يلزم الخلف
من نقيض الدعوى وغاية ما لزم تقدير الخلف وفرضه
لا وقوعه ولا امكان وقوعه وهذا مثل تقدير المفروض
المنضم مع نقيض الدعوى ولما لم يلزم امكان الخلف
ووقوعه بحسب نفس الامر لا يلزم ابطال نقيض المدعى
وصدقه في نفس الامر واعلم ان ما نقله عن بعض المحققين

وهو المحقق الدوانی قال فی الجواب مثلا المثلث یستلزم ان
یکون بحیث لو اخرج ضلعه یکون خارجته مساویة للداخلتین
وملخصه ان صدق هذه الشرطیه لازمة للمثلث فما ینتفی
عند صدق هذه الشرطیه کان محالا فالخلف بالحقیقة انما
هو صدق انتفاء الشرطیه والسر فی ذلک ان مثل هذه المحمولات
من لوازم الماهیة بحسب الوجودین فاذن لزم الخلف انتهی
وهذا کما تری یمکن ان یقال حدیث صدق الشرطیه فی مرتبة
المثلث نافع وهو مطلوبنا فیما قلنا فی المثلث وفیما نحن فیه
لیس نافع ومن صدق الشرطیه فی البعد الغیر المتناهی من جهة
واحدة بان یقال البعد الغیر المتناهی یستلزم ان یکون بحیث
لو فرض خط آخر غیر متناه بالنحو المذکور فی السلمی فیلزم انحصار
غیر المتناهی بین حاصرین لا یلزم الخلف بالفعل ولا بالامکان
الذاتی بل یلزم علی تقدیر وقوع المفروض لا علی نفس التقدیر و
الفرض بل بعد تعین وقوع المقدر وامکانه بالذات ویمنع صدق
الشرطیه بان یلزم وقوع البعد المشتمل علی الزیادات الغیر المتناهیه
وامکانه بحسب نفس الامر من مجرد فرض امر آخر معرای من محض
التجویز قال الشارح وهذا کالعدم حصول له ای فی جواب
المسعودی عند قوله وان لم یکن زیادة حاصله فی بعد کانت
هنالک زیادة غیر موجودة فی بعد آخر قال المحقق ولما
کان کذلک صادرت المتصلة الثانیه بخلاف الاولی بناء
علی ان الکل فی المتصلة الثانیة بمعنی کل واحد والجمع الکل بمعنی

المجموع

المجموع الغیر المتناهی قال الشارح علی ما ذکره من انه لا یلزم
من الحکم علی کل واحد الحکم علی الجمیع قال المص وقد یستبان
استحالة ذلک ایضا من وجوه اخری یستعان فیها بالحرکة اولا
یستعان ولکن فیما ذکرناه کفایة لا تخفی علی الناظر المتتبع لکلام
الشیخ فی جمیع ما وقع عنه فی کتبه الحکمیه انه لم یحتمل ان یکون البرهان
الذی لا یستعان فیه بالحرکة ان یکون برهان الوسط والطرف الذی
نسب الیه الفاضل الدوانی فی انموذجه ثم اعترض علیه تارة بالحل
واخری بالنقض بل ان ذلک من مسائل اثباته تعالی لا لا
التسلسل کما لا یخفی والقرینه علیه انه ذکر هذا الدلیل فیما
سیأتی من هذا الکتاب فی بحث اثباته تعالی ولو کان من مسائل
اثبات استحالة التسلسل لکان مقام ذکره ههنا لا هنالک وذلک
حیث قال بهذه العبارة ان کل سلسلة مترتبة من علل و
معلولات کانت متناهیة او غیر متناهیة فقد بان انها اذا
لم تکن فیها الا معلول احتاجت الی علة خارجة عنها لکنها لا
محالة تتصل بها طرفا وقد بان ایضا انه کان فیها ما لیس
معلول فهو طرف ونهایة فکل سلسلة تنتهی الی الواجب الوجود
بذاته ثم انه اتی بهذا الدلیل فی الشفاء ولکن یظهر بعد التعمق
فیه انه من مسائل اثباته تعالی وان کان بظاهره یوهم
خلافه حیث قال ولانا اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة
ولعلته علة فلیس یمکن ان یکون لکل علة علة بغیر نهایة لان
المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت فی جملتها فی القیاس الذی

لبعضها الى بعض وكانت علة العلة علة اولى مطلقة للامرين
وكان للامرين نسبة المعلولية اليها وان اختلف في ان احدهما
معلول بتوسط والآخر معلول بغير متوسط ولم يكن كذلك
لا الاخير ولا المتوسط لان المتوسط الذي هو العلة المماسة
للمعلول علة لشيء واحد فقط والمعلول ليس علة لشيء ولكل واحد
من الثلث خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول انه ليس
علة الشيء وخاصية الطرف الآخر انه علة للكل غيره وكانت
خاصية الوسط انه علة لطرف ومعلول الطرف وسواء كان
الوسط واحدا او فوق واحد فان كان فوق واحد سواء
ترتب ترتيبا متناهيا او ترتب ترتيبا غير متناهية هذا
كلامه ولا يخفى انه صرح في آخره بان المراد منه اثباته تعالى
سواء ذهبت السلسلة المترتبة الى نهاية او لا نهاية وكذلك
تصدى لما هو اصرح منه في هذا الفصل بقوله وكذلك ان
ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع غير المتناهي
في خاصية الوسط ثم قال وقول القايل انها اعني العلل قبل العلل
يكون بلا نهاية ليس يمنع غرضنا الذي نحن فيه وهو اثبات
العلة الاولى هذا كلامه بما حاصله ان الموجود لو انحصر في
الممكن لتسلسلت العلل الفاعلية في موضوعات متناهية
او غير متناهية والعلل الفاعلية يجب ان يكون متناهية
لانه ان كان طرف هو المعلول الاخير ووسط هو العلل المتقدمة
على كل واحدة منها علة اخرى وجب ان يكون هناك طرف

آخر

آخر لا يكون وسطا لامتناع تحقق الوسط بدون الطرفين فلو
انحصر الموجود في الممكن لجاز ان يتحقق الوسط بدون احد الطرفين
لكن التالي باطل فكذا المقدم هذا محصل كلام الشيخ منضما اليه
ان هذا ملزوم ان يكون هناك اوساط بلا نهاية لا طرف لها و
الاوساط متناهية كانت او غير متناهية لابد وان يكون
لها طرف ومحصوله ان لما عدا المعلول الاخير الى غير نهاية
خاصية الوسط فيكون اوساطا فكذا المركب منها يكون وسطا
له طرف هو المعلول الاخير الذي ليس له خاصية الوسط اذ لابد
وان يكون له طرف آخر لا يكون له خاصية الوسط لاستدعاء
كل وسط طرفين واذ ليس يمكن ان يكون هذا الطرف معلولا
محضا ولا يكون له علية ومعلولية وهو ظاهر وجب ان يكون
له علية فقط وهو محال على الفرض المذكور لانه خلافه فلو لم يكن
الواجب لذاته موجودا لزم وجود احد المتضايفين الذي هو
الوسط بدون مضايفه الآخر وهو الطرف وهذا باطل
ضرورة تكافؤ المتضايفين تعقلا ووجودا على ان صاحب
المحاكمات قد قرر ما في الشفاء حيث قال واعلم ان الشيخ
قرر البرهان في الشفاء هكذا كل ما هو معلول وعلة فهو وسط
بين طرفين بالضرورة فانه لما كان معلولا كان له علة ولما
كان علة كان له معلول لتسلسلت العلل الى غير النهاية فكانت
سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة اذ لا واحد من احادها
الا وهو معلول وعلة ايضا اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف

المفروض واما انها معلولة فلانها يتعلق بالمعلولات و
المتعلق بالمعلول لابد ان يكون معلولا فلما ثبت ان سلسلة
العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة وسط
فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا بلا طرف على
ان الشيخ فى التعليقات ايضا صرح بذلك حيث قال تارة اذا
كان معلول اخير وعلة لذلك المعلول لكن هذه العلة ايضا
معلولة ولم يكن هذه الواسطة منتهية الى طرف غير معلول لم
يصح وجودها لان حكم الواسطة فى انها يحتاج الى علة اخرى سواء
كانت الواسطة واحدة او غير متناهية واحدة ثم العلة يجب
ان يكون مع المعلول ومثال ذلك اذا كان ج معلولا اخيرا
وب علة لكنه يحتاج ايضا الى علة لم يصح وجود ب سواء
كان واحدا او غير واحد الا ان يكون هناك طرف ينتهى اليه
فان ب وما يجرى مجراه حكمه حكم الواسطة فى انها تحتاج الى
علة من خارج وحيث قال تارة انه لا يجوز ان يكون فى
الوجودات اشياء علل ومعلولات ولا تنتهى الى علة غير
معلولة وحيث قال تارة انه لا يصح ان يكون فى الموجودات
شئ لا ينتهى الى طرف واشار الحكيم الكامل ابو نصر الفارابى
اليه بقوله انه لا يجوز ان يكون علل ممكنة لا نهاية لها لان
لكل واحد منها خاصية الوسط فله بالضرورة طرف وفى الطرف
نهاية فاذا تمهد هذا فقد ظهر ان ما ظنه الفاضل الدوانى
على ما اشرنا اليه آنفا ليس الا بعض الظن وسنزيده تفصيلا

فنقول

فنقول انه قال هذا الفاضل بهذه العبارة واعلم ان الرئيس
فى الشفاء استدل على بطلان التسلسل فى الامور المترتبة
بانه يستلزم ان يكون هناك اوساط بلا طرف فان كل
واحد من الآحاد على هذا التقدير وسط بين سابقه ولاحقه
من غير نهاية فيلزم الوسط بدون الطرف وهو محال لان
الوسط مضايف للطرف والمتضايفان متكافيان فى
الوجود فيستحيل تحقق احدهما بدون الآخر ثم قال اقول
فيه بحث اما اولا فبالنقض بالحركة التوسطية الفلكية التى
يثبتونها فان الموجود من الحركة عندهم هو التوسط كما حققوه
وليس لهذه الحركة طرف الا بالاضافة ومثل ذلك متحقق فى
صورة التسلسل اذ كل واحد منها له اطراف اضافية وان
كانت تلك الاطراف ايضا اوساطا بالقياس الى اطراف
اعتبارية اخرى واما ثانيا فبالحل وذلك بان يقال ان اريد
بالطرف ما لا يكون وسطا بالاضافة الى شئ آخر اصلا
فلا نم ان الوسط مضايف للطرف بهذا المعنى كما ان البنوة
مضايف للابوة ولا يقتضى ذلك ان يكون هناك ابوة لا
يكون معروضها متصفا بالبنوة لشخص آخر وان اريد بالطرف
الاضافى اعم من ان يكون ذلك الطرف وسطا بالقياس الى
آخر او لا فذلك متحقق هناك بل نقول عدم الانتهاء الى الطرف
الذى لا يكون وسطا اصلا لازم من التسلسل فى الامور
المترتبة بل يكاد ان يكون عينه فلا يتمشى الاستدلال به ولا

التنبيه عليه على فرض كونه بديهيا اذ ليس اجلى منه فان من
لا يسلم بطلان ترتب الامور الغير المتناهيه لا يسلم انه
لا بد لكل وسط من طرف لا يكون وسطا اصلا ولو كان
ذلك لم يعرض الخفا في بطلان التسلسل انتهى وهذا كما ترى
ونعم ما يناسب ما ذكرناه ما ذكره هذا المحقق في بعض
المواضع بهذه العباره كل هذه شعاشع فاضت من ينبوع
نور الوجود وجناب قدس اللاهوت على قلوب السالكين
الى قمم مقامات الرغبوت والرهبوت الواقفين على حقايق
اغوار الملكوت ودقايق اسرار اللاهوت وبهذه الانوار
يظهر ما يرد على ما سلكه هذا المحقق المشهور بين الانام
بانه من الاجلاء الاعلام من الانتقاض وجوه من النظر
منها انه ان اراد ان هذا منقوض بالحركة القطعية الفلكية
على ما ينادي عليه وصفه بالسرمديه فهي غير متناهيه
الطرفين فلا يكون لها طرف فضلا عن كونها وسطا لا بد ان
يكون لها طرف فان قوله انه لا وجود للحركة بهذا المعنى في الخارج
مردود بل الظاهر من طبيعيات هذا الكتاب على ما نقلناه
في اوايل هذا الشرح وجوده فيه فنقول ان اراد ان هذه الحركة
في الخارج وسط وهو ممنوع وان اراد انها وسط في الذهن فهي
فيه ان كانت غير قارة الاجزاء كان حكمها حكم وجودها
الخارجي وان كانت قارة الاجزاء لا يكون حركة فضلا عن
كونها وسطا ولو سلم فهي بجميع اجزائها لا يمكن ان يوجد في الذهن

ليكون

ليكون لها وسط لا يكون له طرف وان اراد انها منقوض
بالحركة التوسطية الفلكية فهي حالة بها لا يكون المتحرك بها
آنين في مكانين مثلا وهو لا يقتضي كونها وسطا لا بد ان
يكون له طرفان كيف لا وهي في ذاتها ليست الا كمالا ما بالقوه
وليس يدخل في مهيته هذا المعنى اتصال او مقدار او تعدد لا يمكن
ان يوجد الوسط بدونه ومنها انا لو سلمنا ان الحركة الفلكية
وسطا لنا انا لا نسلم ان لطرفيها وسطية اذ لا احد طرفيها
ازليه ولا الاخر ابديه وليس لشيء منهما وسطيه ومن تصفح
البيان قد بان حال ما سلكه من الانتقاض اولا واما ما
تصدى له من الجواب الحلي ثانيا فيرد عليه انه يلزم من ذلك
زيادة عدد احد المتضايفين على الاخر وذلك لان عدد
احد الطرفين الداخل فيه المعلول الاخير ازيد بالواحد على عدد
الطرف الاخر الغير الداخل فيه هذا المعلول قال الشارح
~~هذا التعريف الذي ذكره القدماء يشعر بان الشكل من الكم لانه~~
~~اما السطح او الجسم لان ما احاط به لا يخلو عن احدهما وليس~~
~~كذلك لانه ليس من الكم لعدم قبوله المساواة واللامساواة~~
~~لانه ليس لخصوصية السطح مدخل في قبول الشكل لذاته والا~~
~~لكان السطح قابلا لهما لذاته فلا يكون من الكم واذا لم يكن~~
~~لخصوصيته مدخل فيه فيكون قبول الشكل لهما لا لذاته بل لو اسطه~~
~~مطلق السطح او الجسم التعليمي وح لا يكون كما ويكون من الكيفيات~~
~~المختصه بالكميات~~ قال الشارح فان ما احاط به من الكم

وان قيل في تعريفه انه الحاطم

قبل في تعريفه انه

وبالجملة ايضا وقع عنه بعض كم

لان ما احاط به اما السطح ان كان الشكل مسطحا والجسم التعليمي
ان كان مجسما وعلى التقديرين يكون من الكم قال الشارح
من جهة احاطتها به احتراز عن الكيفيات التوابع مثل
الطعم واللون والرايحة اذ يصدق عليها انها هيئة شئ احاط
انها ليست بشكل قال الشارح لا يستلزم الشكل من حيث
ممية لانه يمكن ان يتصور الى الهيولى من امكان تصوره بدونه
ان لا يكون لازما للمهية لجواز ان لا يكون لازما بما بل بواسطة
والاولى ان يقال لو كان لازما للمهية لامتنع وجود جسم
متناه وانه باطل قال الشارح او لشئ ما بغيرها اى يمكن
ان يقال هذا الكلام يشتمل على ما قاله الامام من القسمين
لانه جاز ان يكون بالفاعل او بواسطة الحال وح يكون النزاع
لفظيا لان قوله او لشئ غيرها اعم من ان يكون فاعلا او
حالا والمحقق اطلق على الفاعل فقط وقوله وحذف احد
الاقسام مما لا حاجة اليه قلنا لا نم انه لا حاجة الى تربيع
القسمة لان القسمة على التقدير الذى ذكره غير منحصرة فلا
بد من ذكر القسم الرابع وهو القسم الذى ذكره الامام وانما
قلنا غير منحصر لان قسم الثانى ينقسم الى قسمين لان ابنية
القسم الاول وهو ان يكون لزوم الشكل بواسطة المادة
وما لكيفيتها لانه لانتفاء هذا المجموع تارة يكون بالاول
وتارة يكون بالثانى فينقسم الذى جعله واحدا الى قسمين
وح ينحصر ويصح ما ذكره الامام بلزوم التشابه اولا فى نفس

المقادير

المقادير ح اى قوله يلزم التشابه فى نفس المقادير اولا وثانيا
ما يتبعها من الشكل وغيره ثانيا ممنوع ان عنى التشابه فى
المقادير الخاصة والاشكال الخاصة وانما يلزم ذلك ان لو
كانت المقادير الخاصة والاشكال الخاصة من لوازم الامتداد
الجسمانى وليس كذلك بل اللازم له هو مطلق المقدار والشكل لكن
لا نسلم استحالة ذلك بل الواقع خلافه وان عنى ان الشكل المطلق
من لوازم الامتداد الجسمانى فمسلم ولم لا يجوز ان تقتضى الشكل
نفس الجسمية فقط قال المحاكم ثم ان المحال الذى تقتضيه نفس
الجسمية ح قيل اقول فيه بحث لان الحال فى الجسمية اذا
كان لازما تكون الجسمية مقتضية له كما صرح به وذلك بناء
على انهم استندوا اللوازم الى ذات الملزومات وح لو اقتضى
الجسمية هذا الحال فان لم يكن طبيعة نوعيه بل جنسية فلا
تخلو اما ان تقتضيه الجسمية مقارنا لوصف الابهام الجنسى
او على صفة التعين وعلى الثانى فاما على صفة التعينات
النوعيه بسبب الفصول المتعدده او على تعين واحد منها
والاول محال والا لزم وجود المبهم فى الخارج وكذا الثانى والا
لزم صدور الافاعيل المختلفة بالنوع من مصدر واحد نوعى
وهو خلاف ح اذا اقتضى ذلك اللازم شيئا هو الشكل كان هذا
المقتضى طبيعة نوعيه فينبغى عدم الاختلاف فيه انتهى و
كما ترى غلا ان الصورة الحالة فى الهيولى اللازمة لها ليست
مستندة اليها فكيف يصح منه ما ذكره من البحث وما ذكره بقوله

بناء على انهم انما يتم في لوازم المهية كالفردية بالنظر الى
الثلثه والحراره بالنظر الى النار ووجودها وكون الصورة
علة للهيولى بمعيتها مما قد صرح الشيخ به في عدة مواضع مع انهما
حالتها الازمة ثم ان الصورة ليست علة للهيولى مطلقا بل
جزءا من علتها ثم ان الشكل ليس لازما لمهية الجسمية حتى يكون
كالفردية بالنظر الى الثلثة ثم نقول ان من الجايز ان يكون
الجسمية الواحدة النوعيه جزء علل مختلفه بالنوع فيقضي
اشكالا كذلك وما تقرر في اصولهم من ان الواحد بالنوع من
ان الواقع بالنوع من حيث هو واحد بالنوع مع قطع النظر عن
عن انضمام امور اخرى اليه لا يكون مصدرا لافاعيل مختلفه
بالنوع والقول بان ذات العلة الفاعله ايضا يلزم اختلافها
بالنوع في الافاعيل المخالفه بالنوع لا ينفع مرادنا فتدبر
قال المحاكم فان قلت اذا كان الحال لازما للجسمية يكون
الجسمية فيه قيل اقول فيه بحث لان كون الجسمية مقتضية
الطبيعة الجنسية فلا يلزم تشابه افعالها وهو ظاهر وما ذكره
في الجواب مردود لانه ان كانت الواسطة لازمة للمقتضى
يلزم المحال المفروض وهو تشابه الاشكال اللهم الا ان
يرجع الى ما ذكرنا بان يكون معنى كلامه ان الجسمية اذا كانت
مقتضيه له بواسطه فبالحقيقة يكون المقتضى تلك الواسطة
ولعلها طبيعة جنسيه فلا يلزم تشابه افعاله انتهى وهذا
كما ترى يجوز ان يقال ان السؤال الذي ذكره المحاكم لا يخلو

عن ظاهر ثم يجوز توجيه الجواب بان اقتضاء الجسمية لما هو
لازم لها ان كان جنسا فلا يصح ان يكون من حيث طبيعته
الجنسيه المبهمة مقتضيا لشكل ما ما لم يتحصل بالفصول
كذلك المعلول لا يصح ان يكون جنسا لابهامه فيرجع عليه تلك
العلة ومعلولية ذلك المعلول الى علية الانواع للانواع فيكون
جنس كل منهما في ضمن الانواع المحصلة علة ومعلولا فيكون
فيكون انواع لازم الجسمية معلولة لها باعتبار تحصلاتها النو
وعلل للاشكال المختلفه ومن هٰهنا ان اختلاف المعلول
بالنوع باختلاف علته كذلك فقد ظهر ان تلك الوسايط وان
استندت الى الجسمية بوجه لكن ذاتها لا يكفي فيها بل انها
مع شيء آخر كالفصول علة للانواع فيكون علتها لكل نوع غير
علتها للنوع آخر والا يلزم استناد الافاعيل المختلفه الى الواحد
النوعي من حيث انه واحد نوعي بلا انضمام امور اخرى اليه
كما نبه عليه بقوله واما اذا اقتضته بواسطة شيء آخر ان
ان قوله شيء آخر منظور للسائل في سؤاله من دون الحاجة
في تصحيح كلامه الى ما قال له لصاحب العيار فتدبر فيه قال
الشارح وفايدة قولنا اعني في الوجود ان الاستعداد لا يستلزم
الشكل من حيث مهية يظهر منه انه لا يكون في الذهن
متشكلا بشكل ما يفارق المادة ولو لحقها فيه وهو ظاهر
دليل على ان البحث عن الاستعداد الجسماني من الالهيات
حيث انه لا يحتاج في وجوده وكذلك في التصور الى المادة

باعتبار التعقل الصرف لا ما يكون من قبيل التخيل لزم ان المقدار
المتخيل لا يتصور الا في آلة جسمانيه واذا وجب تناهيهما وجب
تناهي ما يحل فيهما كما اشار اليه المحقق الشريف بقوله ان الادلة
المذكورة جارية في الامتداد المتشخص المتخيل اذا كان غير متناه
فتلزم المحالات السابقة من غير فرق بخلاف الامتداد الكلي
المتصل فانه ليس قائما بما يوصف بالتناهي ولا يجري فيه الفرض
التي يبتني عليها الدلائل الماضية والذي يمتنع تصوره غير متناه
هو الامتداد المتشخص اذ هو الذي يفتقر في تصوره الى آلة جسمانية
اما الامتداد من حيث هو امتداد فلا يفتقر اليها فيجوز تصوره
غير متناه بمعنى اضافة الذهن مفهوم اللانهاية من حيث هو هذا
المفهوم الى مفهوم الامتداد او تصورهما مع تصور الاضافة المذكورة
انتهى ومن الاصحاب من قال ان المقدار لا يفارق المادة في الخارج
ويفارقهما في التخيل لامكان تخيل المقدار مفارقا عن المادة فاذا
تخيلنا الشمع اي البعد الممتد في الجهات من غير التفات الى ما
عليه يسمى جسما تعليميا ولا يمكننا تخيله الا متناهيا انتهى وهذا
كما ترى فانه لما كان مقدارا فيقبل الانقسام ولو لم يكن هناك
مادة خيالية لزم انعدامه بالمرة فتعين وجود المادة فيه
وان لم يكن نوعا من المادة فتدبر وتمام التحقيق في شرحنا على
الهيات كتاب الشفاء قال الحاكم وفيه تساهل الا ان ما لا
يكون من حيث الانفراد لا يلزم ان يكون من حيث المقارنة
قيل اولى حمل الشارح الانفراد عن المادة في قول الشيخ على الخلو

عنها

عنها فمعنى كلام الشارح ان لزوم الشكل اما ان يكون من جهة
لو كانت الصورة خالية عن الهيولى كان الشكل معدا ولا يكون
كذلك ولا شك ان هذا الحصر عقلي وعلى التقدير الثاني ولو لم
لا يكون من جهته لو كان خاليا عن المادة لكانت المادة
مشكلة بحيث المعنى وهو ان الشكل لا يكون الا مع المادة
ولكن لما كان الواقع هو ان الشكل لاجل المادة اشار اليه بقوله
بل يكون من حيث المقارنة وبالجملة لا يلزم من انتفاء الشكل
على تقدير خلو الصورة عن الهيولى والا لزم كون الشكل مع
الهيولى لا لكونه لاجل الهيولى اذ لا يلزم من انتفاء شيء على تقدير
انتفاء آخر كون هذا الآخر علة له مثلا لا يلزم من انتفاء المعلول
علة لعلته نعم يلزم ان لا تكون العلة الا مع المعلول في الشيخ
جعل حصول الشكل بسبب الهيولى قسيما لحصوله للصورة بانفراده
فوجه كلام الشارح بما ذكرناه لئلا يلزم عليه الواسطة فافهم
انتهى وهذا كما ترى انه لا ينافي هذه التدقيقات ما ذكره
من التساهل فليتامل قال الحاكم والاولى ان لا يحمل الفصل
والوصل فيه قبل اقول اذا حمل الفصل والوصل على هذا المعنى
لم يتم الدليل لما مر من ان الانفصال الذي يدل على وجود المادة
هو الانفصال الطاري على الاتصال لا الانفصال الخلقي فان
قلت اذا جاز الانفصال بين الاجسام المتعددة جاز بين
اجزاء الجسم الواحد للاتحاد في الماهية فنقول لعل الانفصال الطاري
ممتنع بالنظر الى ذات الجسم ويمكن ان يقال لعل الشارح اشعر بهذا

فقال وبالجملة سبب انفعالات المادة فجعل الانفصال من
اقسام الانفعال والانفعال من لواحق المادة وفيه نظر لان
الامور المفارقات ينفعل بعضها عن بعض فكيف يختص مطلقا
الانفعال بالمادة والقول بان الانفعال من جهة قبول
المقدار والشكل بخصوصه يقتضى المادة فهو ممنوع الى ان يقوم
عليه البرهان انتهى وهذا كما ترى بما اشرنا اليه سابقا من
انه ماخوذ عما ذكره المحقق الدوانى فى ابطال مذهب
ذى مقراطيس بهذا النحو من ان الانفصال الفكى لا يثبت
الهيولى ومدار الجواب عنه وخلاصته ان مبنى اثبات الهيولى
على كون الاتصال ذاتيا للجسم ومطلق الانفصال فطريا كان
او طاريا ينافيه فلا يجتمع شئ منهما معه على ان غرض المحاكم
اثبات الهيولى على ما هو طريقة الشيخ من الانفصال الطارئ وما
ذكره بقوله فيه نظر مردود ايضا ضرورة ان الانفعال
فى امثال هذا المقام محمول على الزمانى لا الذاتى والاول يوجب
المادة سواء كان فى ذات المنفعل وجزئه كالجسم وسواء كان
فى متعلقه كالنفوس او فى محله كالصور والاعراض القائمة
بالمواد بخلاف الثانى كالعقول حيث انه لا يوجب المادة مطلقا
فان اراد من الامور المفارقة النفوس فنسلم انها مادية ولا
انتقاض وان اراد منها العقول فهو غير مسلم والاشتباه
فيها قد نشا من اشتباه الذاتى بالزمانى حيث انها تقبل الصور
العلمية عن الواجب الحق تعالى قبولا ذاتيا فلهذا لم تقبل الصور بعد

لكن

ان

ان لم يكن بعدية خارجية وان كانت بعدية زمانية
وسيأتى تفصيله قال المحاكم واعلم ان لهم فى اثبات
المادة مسلكين مسلك الانفصال وقد سبق ومسلك الا نفعال
وهو ان فى الجسم فعلا وانفعالا ولا يجوز ان يكون امر واحد
منفعلا وفاعلا ففى الجسم امران يفعل باحدهما وينفعل بالآخر
فالاعراض الانفعالية تابعة للمادة والفعلية تابعة للصورة
ثم قال واما مسلك الانفعال فغير تام اذ من الجائز ان يكون
ما به يفعل وينفعل واحدا من جهتين بل هو منقوض بالنفس
فانها تفعل فى السفليات وتنفعل عن العلويات بحسب
انطباع الصور العقلية فيها وليست مادية انتهى ولا يخفى
ان الانفعال اما ذاتى واما زمانى والاول يستلزم الامكان
كما فى العقول والثانى المادة كما فى الاجسام والنفوس وكونها
مادية اعم من ان يكون مشتملا عليها او متعلقا بها فالاول
كالجسم والثانى كالجسم والثانى كالنفس لاستحالة كون
الاول ماديا من دون اشتماله على المادة بخلاف الثانى
لتجرده فى نفس ذاته وهويته عنها والمراد من الانفعال الوا قع
فى ذلك المسلك من الاستدلال هو الانفعال الزمانى وهو
قبول شئ لشئ بعد ما لم يكن فى الخارج لا مطلق الانفعال
والقبول والا لا ينتقض بالعقول ضرورة ان صفاتها من العلم
والقدرة والارادة وبالجملة ما هو كمال للموجود المطلق لما لم
يكن لها فى مرتبة ذاتها تكون لا محالة متاخرة عنها بالذات

فيخرج ذاتها من القوة الى الفعل فتكون منفعلة عنها من حيث
جوهر ذاتها ثم ان النفوس لما كانت منفعلة انفعالا زمانيا
تكون لا محالة مادية يعني انها متعلقة بما يشتمل عليها لا انها
في ذاتها كذلك قال الشيخ في المباحثات ان الانفعال يقال على
وجه مرسل على كل خروج من القوة الى الفعل ويقال على وجه
اخص من ذلك مثل ان يكون خروجا زمانيا ومثل ان يكون
على سبيل الانتقاص ليس على سبيل الاستكمال وكل ذلك يشترك
في انه خروج ما من قوة الى فعل وحيث لا يوجد معنى ما بالقوة
فلا وجه للانفعال بوجه ولو كانت نفوسنا متصورة
للمعقولات لا على سبيل استيناف تصور بعد عدمه لما كان
يقال انها منفعلة على ان الآن ينفي منها الاسم على سبيل معنى
الخاص دون العام وفي قوله مثل ان يكون خروجا زمانيا
الى آخره اشارة الى ما قلنا ويؤيده ما في التعليقات بقوله
ان البسايط حيث انها اشارة الى المعقول حيث ان ليس فيها
استعداد وقبول فانه عبارة عن ان يوجد في الشيء شيء
عن شيء لم يكن ويكون استعداده لقبول ذلك الشيء متقدما
على قبوله بالطبع وبقوله ان الذي يعقل المعقولات لا يصح ان
يكون فاعلا للمعقولات لانه لا يصح ان يكون شيء واحد قابلا
وفاعلا بعد ان لم يكن فاعلا وقابلا فانه يسبقه معنى ما با
لقوة اي كون الصفة فيه معدومة اولا في الخارج موجودة
ثانيا فاذا تقرر هذا ظهر اندفاع ما قاله المحاكم فليتدبر ثم ان

هذا المسلك يفيد اثبات الهيولى في الاجسام باسرها لان
الاشكال والهيات قائمة بالاجسام بجميعها قال المحاكم وربما
يظن ان المراد عدم تغاير الاجسام مطلقا في قبل هذا هو صريح
كلام الشارح وما اورد عليه مدفوع عنه لانه انما يرد لو
كان المطلوب في الفصل بيان كون الشكل من الاعراض التابعة
للمادة على ما استقر عليه راي صاحب المحاكمات واما اذا كان
المطلوب استلزام الصورة الجسمية للهيولى وانها لا يتجرد عنها
فظاهر عدم وروده اذ لا مجال لقوله وذلك لا ينافي توقف
تغايرها من وجه آخر على المادة وهو ظاهر وما اورده من
البحث مناقشة لفظية تندفع بالعناية في لفظ التشابه و
القرينة عليه الدليل المذكور اذ اللازم منه على ما اعترف
به هو الاتحاد واومى اليه الشارح حيث قال اللازم في
هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام انتهى
وهذا كما ترى جواز توجيه ما وقع عن الشارح بما ذكره المحاكم
بقرينة توسط الشكل والشاهد عليه وعدم التغاير في الاجسام
اعم مما ذكره المحاكم حينئذ ثم انه على تقدير ان يكون المطلوب استلزام
الصورة الجسمية للهيولى وعدم تجردها عنها نقول ان ما
في الاستدلال يدل على الجسمية لو كانت وحدها علة للمقدار
والشكل يلزم عدم التغاير فيهما ولا ينافي توقف التغاير
من وجه آخر على المادة ثم انه يرد على المحاكم انه يلزم من
هذا الشق عدم التغاير مطلقا وعدم التغاير في الشكل و

فيهما

والمقدار في الجسم يستلزم عدم التغاير مطلقا وهو الاستلزام
من خواص الاجسام وعلى تقدير تعدد اشخاص الجسم يلزم
تعدد الشكل والمقدار ولو بالشخص وهو لا يصح الا بالمادة كما
سياتي في كلام المحاكم ثم لا يخفى جواز ان يقال بناء على عدم فرض
الكلية والجزئية يلزم عدم التغاير مطلقا بل في المقدار وما
ذكره صاحب القبل في العناية يرد عليه ان ما وقع عن الشارح
بقوله لان التناهي لا اختلاف فيه اصلا يدل على ان التشابه
بالمعنى المتعارف لا بمعنى الوحدة والاتحاد لان عدم الاختلاف
في التناهي بحسب النوع لا بحسب الشخص كما اشار اليه المحقق
الشريف على قول الشارح ذلك بقوله اي نوعا انتهى فان
اراد عدم الاختلاف الشخصي ومن الظاهر ان هذا قرينة
قوية على ان التشابه بالمعنى المتعارف ومن الاصحاب من
قال على ما ذكره المحاكم وحكاية التشابه والوحدة ان اللازم
من كون الصورة المجردة علة لتشكلها ليس الا تشابه المقادير
والاشكال واما وحدتها فلا يلزم الا من جهة كونها قابلة في
الكلام في القسم الاول ليس الا في المحذور الذي يلزم من جهة
الفاعلية واما المحذور من جهة القابلية فهو مذكور في
القسم الثاني انتهى وهذا كما ترى ان ظاهر كلام الحكماء ان مقتضى
الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف وان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد فالطبيعة الجسمية في هذا الشق بمفردها بنفسها
حيث ان الفرض المذكور في فاعليتها ولا يتعدد مقتضاها

في الشكل والمقدار
يجب الشخص ايضا
في التناهي ايضا يلزم
مثل ذلك [illegible]
في تمام اصلا

مطلقا شخصا كان او نوعا ومن ههنا قال المحقق الدواني في
حاشية التجريد بعد ما اورد الايراد على ما قيل في بيان ان العلة
الواحدة بالنوع لا يصدر عنها الا الواحد بالنوع بان مقتضى
الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف لما مر من ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد بقوله وانت خبير بانه لا يتم
المطلوب بهذا القدر كيف وما مر انما هو في الواحد الحقيقي
الذي لا تكثر فيه اصلا والواحد بالنوع اعم من ذلك انتهى
وذلك حيث قال والتحقيق ان الواحد بالنوع اذا اقتضى
من حيث الطبيعة النوعية وحدها من دون مداخله
الاعتبارات المختلفة بالحقائق شيئا فلا يقتضي امورا
مختلفة بالنوع لعدم الاختلاف في العلة الى اخر ما ذكره
فتدبر فيه قال المحاكم فان فرض مانعا اما ان يقتضي
اختلاف الشكل قيل فيه نظر لان المفروض ان الطبيعة
الجسمية تقتضي شكلا معينا اذا كانت مجردة عن المادة
واذا اقترن بها تخلف عنها ذلك الشكل بمجرد مانع يمنع
يمنعها عن مقتضى ذاتها كما في المركبات المتشكلة بالاشكال
المختلفة وهي خلاف ما يقتضيه صورها النوعية
وح نقول ان المانع يعطي اختلاف الشكل لكن فيما تحقق
فيه ذلك وهو ما كانت الجسمية مجردة فلم يكن مانع منه
فلا يلزم وجود المادة حتى يلزم خلاف المفروض بل انما يلزم
وجود المادة في الاجسام التي فرض انها غير متشكلة بذلك

بقوله وانت خبير

كره

وهو تحقق فيما لم يتحقق فيه
~~ذلك الشكل وهو ما كانت~~
~~الجسمية مجردة ولم يكن مانعا~~
~~منه فهو لا يلزم وجوده~~
الملحوظ ذلك الشكل
الذي هو مقتضى ذات الجسمية
واما فيما تحقق فيه م

الشكل انتهى وهذا كما ترى لان من الجايز ان يقال ان الجسمية
ليست علة تامة للشكل المعين سواء كانت مجردة عن
المادة او مفارقة عنها والا يلزم عدم اختلافه على التقدير
الثاني ايضا ثم اذا تجردت عنها وكان لها شكل معين
فيجب ان يكون هنالك شرط غير ذاتها يكون له مدخل
في الشكل المعين وذلك لان الصورة الجسمية لما كانت
قابلة للانفصال والتجزي فاذا فرض تجزيها بجزئين يكون كل
منهما مشكلا بشكل آخر وهكذا فتعين من ذلك ان يكون
لغيرها مدخل في تشكلها فتدبر قال الشارح وثبت
احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الخ قيل
اراد بالوجود الشخصي اي وجودها متشخصة وتشخصها تفسير
وبيان للوجود وسيصرح به صاحب المحاكمات فلا يلزم
الدور من كون الصورة شريكة لعلة وجود الهيولى على ما
سيجي هذا ان حمل الوجود على التشخص وان كان وجود
النوع والشخص واحدا في الخارج اقول وذلك بان يقال
الطبيعة متقدمة بالوجود على الهيولى صارت موجودة
بهذا الوجود فوجدت الهيولى ثم صار الشخص موجودا به
وذلك بناء على ان التقدم الذاتي يرجع الى اللاحقية فافهم
وقد تكرر في كلام الشيخ في الشفاء تقدم الطبيعة لا بشرط
شي التصريح في مواضع باتحادها جعلا فعلم منه ان بناء
كلامه على ما ذكرنا على ان التقدم باعتبار اللاحقية بذلك

الوجود

الوجود الواحد وحينئذ لا يبعد ان يكون هذا التقدم في
اللاحقيه غير مبين بهذا التحقيق هذا المقام الذي
استعصب الاقوام فتامل انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكر
هذا القايل في دفع الدور بوجهين مما سيأتي قال الشيخ ابو نصر
في تعليقاته هوية الشي وتعينه ووحدته وتشخصه و
خصوصيته ووجوده المنفرد له كله نعم هذه الاعراض متشخصة
الى آخره وما ذكره في البيان بقوله اولا والحكم وما ذكر السيد
السند من ان الاتحاد في الوجود لا ينافي التقدم باعتبار
اللاحقيه ثم قد يتوهم هنا لزوم عرضية الصور الجوهرية
لكونها موجودة في الموضوع فليس الامجرد دعوى ضرورة
ان مناط الجوهرية والعرضية اعتبار الاستغناء عن الموضوع
وعدم الاستغناء عنه بالنظر الى نفس الماهية ومن البين
الظاهر ان افتقار الصورة الى المادة من حيث الوحدة المتشخصة
والهوهوية واما باعتبار طبيعتها الكلية فانما تفتقر اليها
المادة ثم ان الفاضل السمرقندي اورد الايراد على ما قاله
بعض العلماء من افتقار صفة الشي اليه بانتقاضه بالصورة
الحاله في الهيولى اذ الهيولى محتاجة في الوجود الى الصورة ثم قال
والجواب بان الصفة الموجودة وهي الصورة المتشخصة محل
بحث لما تقرر واشتهر من ان الحال المحتاج الى المحل في الوجود
عرض فيلزم ان يكون الصورة المتشخصة الحاله في الهيولى عرضا
انتهى ولا يخفى ما يرد عليه ضرورة ان المعتبر في صفة الشي ونعته

افتقاره اليه مطلقًا سواء كان ذلك بحسب المهية او مرتبة
الهويه الشخصيه وبالجمله ان المعتبر في جوهرية الشيء
استغناؤه عن الموضوع بحسب نفس مهية وحقيقته و
المعتبر في العرض افتقاره اليه كذلك وهو يستلزم افتقاره
اليه بهويته الشخصيه ايضًا واما الصورة الشخصية الجرمية
فانما تفتقر الى المادة بحسب مرتبتها الشخصية لا غير واما
بحسب طبيعتها المطلقة فهي مستغنيه عن المادة بل محتاج
اليها وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من فن قاطيغورياس
من هذا الكتاب الشفا بذلك المراد حيث قال انا نعني بالجوهر الشيء
الذي حقيقة ذاته لا يوجد في شيء البته كجزء منه وجودًا
يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقته اياه وهو قايم وحده
وان العرض هو الامر الذي لا بد لوجوده من ان يكون في
شيء من الاشياء بهذه الصفة حتى ان مهيته لا تحصل
موجوده الا ان يكون لها شيء يكون هو في ذلك الشيء بهذه
الصفة ثم ان كونه موجودًا بالفعل لا في الموضوع ليس الا من
رسومه لا حده وحقيقته وقد ذكر الشيخ في بيان الفرق
بينهما انك اذا شئت ان يظهر لك الفرق بين الامرين
وان احدهما معنى الجوهر والآخر ليس كذلك فتامل شخصًا
اما كزيد اذا غاب عنك او نوعًا من الجوهر مع امكان انصرافه
من العالم لو كان عندك انصرافه من العالم ممكنا او نوعًا من
الجواهر مما يشك في وجوده فانك تعلم ان مهيته اذا كانت

موجوده

موجود في الاعيان بالفعل لا في موضوع بل ربما كان عندك معدومًا
فان الوجود بالفعل في الاعيان لا في موضوع ليس مقومًا
لمهية زيد ولا لشيء من الجواهر بل هو امر يلحق لحوق الوجود الذي
هو لاحق لمهية الاشياء كما علمت فليس هذا جنسا ونظايره
في كلامه كثيرة ومع ذلك ان شيخ اتباع الرواقيين لفي غفله
عريضه عن ذلك حيث قال في كتابه حكمة الاشراق ان الجوهرية
ايضًا ليست في الاعيان امرا زايدا على الجسمية بل جعل الشيء
جسما بعينه هو جعله جوهرًا اذ للجوهرية عندنا ليست الا كمال
مهية الشيء على وجه يستغني في قوامه عن المحل والمشاؤون عرفوه
بانه الموجود لا في موضوع سلبي والموجودية عرضيه ثم قال فاذا
الذاب عنهم ان الجوهرية امر آخر يصعب عليه شرحه واثباته
على المنازع ثم اذا كانت امرا آخر موجودًا في الجسم فلها وجود
لا في موضوع فتكون موصوفة بالجوهرية ويعود الكلام الى
جوهر الجوهرية فيتسلسل الى غير النهاية هذا كلامه ولا يخفى
ما فيه مجملا اما قوله والمشاؤون عرفوه قلنا بل انهم رسموه
لا حدوه والفرق بينهما مما لا يخفى ثم يقول انه لا يصعب على
هؤلاء الاعلام شرحه وان صعب عليه فهمه مع انه قد بلغ
في الظهور كالنور في شاهق الطور في غير موضع من كتب
الشيخ سيما في هذا الكتاب اي الاشارات حيث قال وهم و
تنبيه وربما ظن ان معنى الوجود لا في الموضوع يعم الاول و
غيره عموم الجنس فيقع تحت معنى جنس الجوهر وهذا خطأ فان

ولا في موضوع م

الموجود لا فى موضوع الذى هو كالرسم للجوهر ليس يعنى به الموجود
بالفعل وجود الا فى موضوع الى ماذكره من التنبيهات اللا
والتصريحات الشافيه ثم يقول ان ماوقع عن صاحب الاشراق
من الذاب وهو مشتق من الذب بمعنى الدفع يجوز ان يكون
مراده منه الشيخ الرئيس لانه ناقد كلام المشائين و
مبين مقاصدهم وموضح مطالبهم ومناهجهم على ماقال
فى اول كتابه الشفا وخطبته واما هذا الكتاب فاكثر بسطا
مع الشركاء من المشائين مساعدة وفيما وقع عنه فى
الشفاء بقوله اذا شئت ان يظهر لك الفرق بين الامرين
فى ان احدهما معنى الجوهر كما نقلناه بيان تام لحقيقة الجوهر
وليس فى فهمه صعوبة فليس اصعب مما ذكره هذا الفاضل
الاشراقى الافلاطونى فى امر الجوهر بقوله اذ للجوهر عندنا ليس
الا كمال ماهية الشئ على وجه يستغنى فى قوامه ومن الظاهر
ان كون حقيقة الجوهر هو هذا من الصعوبة بمكان عال
وحكاية الاصطلاح لا تفيد مع اشتراكه والحاصل ان ماهو
بصدد طلبه من اثبات امر آخر غير الموجود من حيث
هو موجود تدارك الشيخ اثباته بل صرح بمغايرته له وبينه
على وجه لانزاع فيه ثم ان ماذكره هذا العلم الاشراقى
بقوله ثم اذا كانت امر آخر موجودا فى الجسم فلها وجود
لا فى موضوع الى قوله فيتسلسل كلام مظلم مغالطى لان الجوهر
حقيقته لما كانت جنسا عاليا يكون نظرا الى ماتحته

من

من الاجناس والانواع على قياس حقيقته ماخوذة بلا
شرط شئ نظرا الى ماهو من قبيل بشرط الشئ فتكون نسبته
اليها نسبة الجسم الى الاجسام ونسبة الحيوان الى
الفرس والانسان فكما انه لا يلزم ان يكون للجسم جسمية
اخرى زايدة عليه وللحيوان حيوانيه وللانسان انسانيه
اخرى اذا صدق على افراده الشخصية فكذلك لا يلزم من
صدق الجوهر على افراده زيادة الجوهرية على ذاته ليلزم
التسلسل وبالجمله انه كما لا يلزم ان يكون الحيوان فى الانسان
متصفا بالحيوانيه بان يكون حيوانيه اخرى لهذه الحيوانيه
الجنسيه بل عينها فهكذا مايقال فى الجوهر والجوهرية للجسم وكون
هذه الحقيقة المعبرة بهذه الرسم متصفة بمثل هذا الرسم
الذى تكون حقيقته لا يلزم اتصاف الجوهرية بالجوهرية
اى بحقيقة الجوهرية والجوهر وهذا المفهوم من قبيل العرضى وليس
جوهرا كما ان من اتصاف الانسان بمؤدى الرسوم واللوا ذم
والاعراض لا يلزم التسلسل وهذه المفهومات العرضية التى
يتصف بها الانسان ليست حقيقة الانسان والانسا نيه
فكذا يقال فى الجوهر وهو يرجع الى حمل الشئ على نفسه وبعد فى
المقام ايرادات على علماء هذا الفن تصدينا لذكرها فى
شرحنا على الهيئات كتاب الشفاء من اراد الاطلاع عليها
فليرجع اليه قال المحاكم واعلم ان المراد من الفضل لو كان
لزوم الهيولى للصورة الجسمية كفى ان يقال لو كانت الجسمية

بلا مادة في قيل اقول ونحن نوجه كلام الشيخ بتوفيق الله
توجه لا يرد عليه شئ من هذه الشكوك فنقول مقصوده
هو ان الشكل لما ثبت انه لازم للجسمية فلو كانت الصورة
مجردة عن الهيولى فكان لها شكل معين مخصوص عارض
لمقدار مخصوص فلو كان مقتضى هذا الشكل نفس الجسمية
يلزم تشابه الاجسام جميعا في الشكل والمقدار اى يلزم ان لا
يوجد جسم الا وهو متشكل بهذا الشكل ومقدر بذلك المقدار
لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يتخلف عنه ولو فرض
اقل قليل من الاجسام كان كاكثرها بل كلها خلف
لان الاجسام مختلفة الشكل والمقدار والجزئية والكلية
ولو كان مقتضيه الفاعل فالصورة تكون في حد ذاتها
قابلة للاشكال المختلفة اى تكون بالنظر الى ذاتها ممكنا
ان تتشكل بهذا الشكل وذلك الشكل ولا يكون مقتضية
لشكل بعينه فتكون في حد ذاتها قابلة للانفصال والانفكاك
وقد ثبت ان الصورة في حد ذاتها من غير توقف على شرط
آخر لو كانت مقتضية لهذا الشكل يلزم كذا فهو مسلم
لكن نقول ان الجسمية لو لم تكن مقتضية لهذا التجرد يلزم
ان يكون الشكل بواسطة الفاعل حيث انه ممنوع لجواز ان
يكون المقتضى هو الجسمية بشرط التجرد فلا يلزم تشابه الاجسام
الواقعة في نفس الامر جميعا وانما يلزم تشابه الصور المجرده
واستحالته ممنوعة لجواز ان يكون جميع الصور المخصوصة

على شكل واحد مخصوص ومقدار واحد وان اردت ان الجسمية
لو كانت مقتضية لشكل كانت مع شرط او لا يلزم تشابه الاجسام
فنختار ان الجسمية بشرط التجرد يقتضي الشكل المخصوص ولا يلزم
تشابه الاجسام كما عرفت لا يقال لو لم يكن جميع الاجسام متشكلا
على تقدير تجرد الصورة بشكل واحد لكان شكل الصور المجردة
مخالفة لشكل الاجسام فتكون الصورة المجردة مقارنة للهيولى
لان الاختلاف في الشكل ليس بسبب المادة لانا نقول المقصود
في المبحث نفي امكان تجرد الصورة لا نفي وقوعه ومما ذكره
لا يلزم الا نفي وقوعها مع الاجسام المختلفة الاشكال لا نفي
امكانها لجواز ان يكون وجود الصورة المجرده بدون الاجسام
ممكنا وايضا الكلام في المحذور الذي يلزم من جهة الفاعل وما
ذكره من ان عدم الاختلاف لازم من جهة القابل كما لا يخفى
قلنا المقصود هو الاول وما ذكره من الواسطة لما اشترك في المحذور
مع القسم الثاني لم يلتفت اليه لان الصورة اذا كانت بشرط
التجرد او عارض مقتضية لشكل معين فتكون في حد ذاتها مع
قطع النظر عنه ممكنا ان يتشكل بشكل آخر فيكون له في حد
ذاتها قابلة للاتصال والانفصال بنفسها واذا اتقنت ما
ذكرناه فلا يخفى عليك دفع ما ذكره الامام من الشكوك
اذ مبنى اعتراضه الاول على ان المفروض اقتضاء الجسمية
للشكل المخصوص فلا يلزم تشابه المقادير على تقدير ان المفروض
في القسم الاول هو اقتضاء الجسمية للشكل المخصوص العارض للمقدار

الجرد م
انفعاليت گ يلزم
فيه م
وهو غير وارد

الی المخصوص ومبنی الاخیرین علی استناد الاشکال المختلفة الی
الصورة الجسمیة بشرط شیٔ کما یظهر عند التامل فیهما وکذا ما ذکره
المحاکم من ان المقصود من الفصل ان کان لزوم الهیولی للصورة
فی الاول لم یثبت تناهی الابعاد ولزوم الشکل لم یلزم لزوم الهیولی
للصورة قوله لو کانت الجسمیة بلا مادة لم یختلف الاجسام
اصلا
قلنا ان اراد به عدم اختلاف الصور المجردة فی الشکل فهو
مسلم ولکن بطلان التالی ممنوع اذ للمعترض ان یرتکب ان
الصور المجردة کلها غیر متناهیة فلا تکون مختلفة فی الاشکال
لعدمها وان اراد عدم اختلافها مطلقا فلا نم اللزوم اذ
الاختلاف فی الاعراض الانفعالیة تابع للمادة لا مطلق
سواء کانت مجردة او غیر مجردة
الاختلاف والتغایر والا لم یکن التغایر بین المجردات وعلی
تقدیر تسلیمها فلا یلزم منه الا ان لا یمکن ان توجد الا
صورة واحدة مجردة لانه لا یمکن وجود صورة اصلا وهذا
هو المطلوب وان اراد عدم اختلاف الاجسام مطلقا فهو ظاهر
البطلان اذ لا یلزم من امکان صورة مجردة کون الاجسام
حوادث
مرکبة من الهیولی والصورة غیر مختلفة وبالجملة لو قال قائل
بجواز تجرد الصور الجسمیة کلها او صیرورتها صورة واحدة
متصلة غیر متناهیة او متشکلة بشکل مخصوص لا یمکن دفعه
بما ذکره المحاکم من لزوم عدم الاختلاف لانه یلزم اذ لا اختلاف
علی هذا التقدیر وانما یمکن دفع الاول باثبات التناهی ودفع
الثانی بما ذکرناه من ان هذا الشکل اما ان یکون لنفس الجسمیة

او

152

او لغیرها وکلاهما باطلان علی ما ذکرناه فانظر فی هذا المقام
فانه من مزال الاقدام انتهی وهذا کما تری ان من الجایز ان
یقال انه یرد علی ما وقع عنه بقوله لانا نقول المقصود فی البحث
نفی امکان تجرید الصورة الخ انه یلزم نفی الامکان ایضا کیف
لا احتمال فیه
لا وجواز الاختلاف ایضا من لوازم المادة لانه الصورة
الجسمیة وان کان یجوز وجودها بدون الاجسام ولکن یجوز
بالنظر الی ذاتها ان یتشکل بهذه الاشکال المختلفة والا لزم
استحالة ان یتشکل بهذه الاشکال حین المقارنة لانه وهذا
بناء علی کونها طبیعة نوعیة کما تقرر عندهم سیما ان هذا
یظهر مما ذکره عقیب ذلک وما ذکره بقوله اذ مبنی اعتراضه
الاول فی محصله ماخوذ من کلام المحاکم فیما تقدم و
هو قوله والدلیل علی ذلک ان یکون لکل جسم شکل لذلک
المقدار المعین فی ولا یندفع الاخیر الا بما تقدم من الشارح
والمحاکم من ان هذا الشرط من متفرعات المادة والحاصل ان
تجویز الاستناد الی الجسمیة بشرط شیٔ یضر فی هذا المقام
بشرط
ولا یندفع الا بما ذکره الشارح والمحاکم وما ذکره بقوله اذ
للمعترض ان یرتکب ان الصورة المجردة فی یرد علیه ان من الجایز
ان یقال المراد عدم تجویز الاختلاف فی الشکل مطلقا فی مرتبة
التجرد والمقارنة وبطلانه ظاهر کیف فی المقارنة یختلف
الاشکال فی الواقع وعلی تقدیر جواز التجرد یلزم عدم جواز
الاختلاف لان جوازه من لواحق المادة ولا یمکن بدونها

ويلزم من ذلك جواز كون الجسمية متشكلة بهذه الاشكال
وان كانت حال تجردها غير متناهية فلا يتشكل شكلا ما اصلا
ومن تجويز ذلك يلزم كونها في حد ذاتها قابلة للاتصال والانفصال وهو محال
وعدم تجويز كونها متشكلة بهذه الاشكال نظرا الى ذاتها محال
كيف والتشكل بهذه الاشكال ظاهر بل محسوس غاية ما في الباب
يجوز ان لا يتشكل وهو غير مضر لنا كما لا يخفى وفيما وقع عنه بعوبل
وان اراد عدم اختلافها مطلقا فله تامل حيث ان المراد نفي
الاختلاف الشخصي مطلقا كما هو الظاهر لما الاختلاف و
التغاير الشخصي في الطبيعة الواحدة النوعية فلا يكون الا بسبب
المادة وما ذكر هذا القايل من جواز تجرد الصورة الجسمية
يظهر جوابه مما ذكرنا من دون الحاجة الى اثبات التناهي و
الترجيح قال المحاكم فاذا بينا ان الغرض نفي الكلية والجزئية
فانه لو قدر ان يكون لجسم جزء في الخارج كان مشاركا للكل
في الشكل وههنا لو قدر للفلك جزء في الخارج فلا نسلم انه لا
يكون متشكلا بشكل الفلك هذا كلامه ولا يخفى ان
المادة الفلكية نوع في شخص فيلزمها وهو ظاهر صورة نوعية بعينها
والقول بصيرورة جزئه متشكلا بشكل الفلك يستلزم ان يكون
لطبيعة نوعية وحدانية افراد كثيرة من دون تكثر
المادة واستعدادها وان صح ذلك في المادة العنصرية
كالماء لانها وان كانت واحدة لكن الاختلاف بحسب
الاستعدادات كاف في المراد ومن ههنا ظهر بطلان ما قيل

ان الافلاك الجزئية والكلية مثل الحامل والتدوير اجزاء
للفلك الكلي وامثال له في الاشكال اللهم الا ان يكون محمولا
على معنى اخر والحاصل ان هيوليات الافلاك متخالفة بالنوع
فلا يصح ذلك فيه الا بضرب من التكلف ومن ههنا ظهر حال
ما قال المحاكم من ان عدم اختلاف الكل والجزء في المقدار والشكل انما
وقع للفلك عن ثلثة امور عارض ومانع وسبب اما العارض
فهو حصول الكلية والجزئية بحسب فرض التجزية واما المانع فهو
حصول الجزء بعد حصول الكل واما السبب فهو مقارنة المادة
فلما عرض الكلية والجزئية بسبب اشتماله على المادة وكان
الجزء حادثا بعد تقدير الكل وتشكله يمنع ذلك ان يتقدر الجزء
بمقدار الكل ويتشكل بشكله فلا جرم اختلف الجزء والكل في
المقدار والشكل وفيه نظر لان الموانع ليس الا الجزئية حتى
انه لو لم يحدث الجزء بعد الكل امتنع ايضا ان يكون الجزء كا
الكل ما دام جزءا الخ ولو حدث جسم غير الجزء لم يمتنع ان
يكون مثل الكل في المقدار والشكل فقد تبين ان ليس لتاخر
الجسم مدخل هذا ثم بقي ههنا ان الشيخ لما اخذ الكلية و
الجزئية في الكل بحسب الفرض حيث قال ان لا يكون لما يعرض
بعد ذلك جزءا اما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة
الكل له فالشارح المحقق تصدى لشرحه على الاجمال وذلك
حيث قال وتقريره مجملا ان للفلك مادة قد عرض له
بسببها الكلية والجزئية ثم نبه على ما هو الحق اخرا بقوله ان

يكون لما يعرض جزء الا بعده فقد اضطرب الناظرون في
هذا الكلام وبعدوا عما هو المرام في امثال هذا المقام حيث
اشتغلوا من الجزء الفرضي الى الجزء الاصطلاحي لما عليه علماء
الهيئة من اطلاق الجزء على الممتلات والتداوير وغيرهما
للفلك ومن الظاهر ان الشيخ بصدد الفرق بين الفلك
وبين الصورة اذا وجدت مجردة عن المادة بعدم جواز
ان يكون لها جزء فرضي مخالف لكلها لان ذلك فرع المادة
والمفروض عدمها فيها وهذا بخلاف ما عليه حال الفلك
لامكان فرضهما فيه لاشتماله عليها فظهر الفرق بين الجزء
الفرضي والخارجي كيف وان الاول متاخر عن الكل بخلاف
الثاني ولما كان المراد منه الاول قال الشارح المحقق ولما
كان الفرض اعم الاسباب خصه بالذكر وقد يقال ان الشيخ
يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في شيء من الكتاب و
جوابه ان الشيخ فرق واما الشارح فلم يفرق انتهى ويمكن
ان يقال ان الشيخ جعله مقابلا للقسمة الخارجية بحسب
المفهوم وهذا لا ينافي اعميته بحسب التحقق فليتامل و
الحاصل ان الجزئية والكلية فرع المادة نفسها وان لم
يختلف اجزاؤها في قبول الاستعدادات كما في العنصريات
واما الصورة على فرض تجردها عن المادة فلها براءة عن
الاجزاء مطلقا ومن هنا لك لاح حال ما قال المحاكم ان
الاشكال والصور يختلف باختلاف المادة واما المادة

فهي

فهي انما يختلف بحسب ذاتها كما ان التقدم والتاخر يعرضان
للزمانيات بواسطة الزمان وللزمان بحسب نفسه لا
باعتبار زمان آخر فكذلك الاختلاف بالكلية والجزئية انما
يتوقف على المادة في الماديات لا في المادة هذا كلامه
وانت تعلم ان اختلاف الاشكال وغيرها تابع اما لاختلاف
المادة او لاختلاف استعداد مادة واحدة كما في العناصر و
الافلاك كما نبهناك عليه قال المص ولم يكن ذلك حاصل
نفسها الى آخره اي عن نفس الهيولى لامتناع كون الفعل والانفعال
عن شيء واحد ولا عن جرميتها اي الصورة الجسمية لتشابهها
في الكل فتعين ان يكون لامر آخر وهو الصورة النوعية وهي
القوة والطبيعة باعتبارات ثم ان للطبيعة اطلاقات اخرى
منها الغاية المتعلقة بنظام الوجود وللاطباء ايضا اطلاقات
منها المزاج ومنها الحرارة الغريزية ومنها هيات للاعضاء
ومنها الحركات فلذا قال الشارح المحقق والطبيعة تطلق
على معان متباينة قال الشارح معناه ان الشكل حصل
للفلك عن طبيعة فوقها اوجبتها له تلخيص كلام الشارح ان
الطبيعة التي ضمها الشيخ الى القوة التي هي الصورة النوعية اما
بمعنى الذات فح يصير معنى قوله ذات الصورة النوعية ويكون
معنى هذا المجموع هو قوله وطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر
عنه والمراد من الشيء الصورة النوعية واما ما يصدر عنه فهو
الفعل ويكون المجموع عبارة عن المصدر الذاتي من الشيء اي من الصورة

التوجيه وح يستقيم الكلام والمراد من الشيء اعم من ان يكون
صفة للقوة او جزئها وحاصله ان طبيعة القوة اما ذاتها او
جزوها او صفة لها قال الشارح من حيث هو غيره
اشارة الى انه ربما يكون الفاعل والمنفعل شيئا واحدا كما في اقول ص
معالجة الطبيب نفسه حيث ان فيه قوتين فعليه و
انفعاليه يكون باحديهما فاعلا وبالاخرى منفعلا ويصدق
على الاولى انها مبداء التغير من آخر في اخر من حيث هو
آخر وقد يطلق القوة على ما به جواز ان يصدر من الشيء
فعل او انفعال وعلى ما به يصير الشيء مقاوما للاخر او غير متاثر
عنه واما القوة الانفعاليه فانها قد يكون مهيأة نحو
شيء واحد كقوة الماء على قبول الشكل من دون حفظه وقد
يكون قابله للضدين ولكن من جهتين كالماء نظرا الى
التبرد والتسخن اما القوة الفاعليه فقد يكون محدودة
نحو شيء واحد وقد يكون على اشياء كثيره كقوة المختار وقد
يكون على شخص منتشر يتخصص شخص ما منه باسباب
خارجة اذا وجدت بطلت القوة عليه نظرا اليه بخصوصه
ولا تبطل القوة من فاعلها على فرد آخر مثله بل القوة على
الشخص المنتشر يكون مع عدم الفعل بخلاف القوة على هذا
الشخص بعينه حين عدمه ثم ان ما وقع عن الشارح بقوله
او المصدر الذاتي اشارة الى القوة الفاعله قال الشارح
فطبيعة القوة هي ذات الشيء لم الفرق بين الذات نفسه وبين

ما يصدر

155

ما يصدر ان الثاني اعم لجواز ان يكون صفة الذات مصدرا
فبينهما مناسبه من هذا الوجه بناء على نسخه قوله وهو الاصح
اي انما كان اصح لان في صورة التكرار كانت صورة الكل مرجحه
لكونه فاعلا للكل يكون بخلاف ما اذا لم يتكرر فان في تلك
الصورة يحتاج الى ان يقال ان فاعله ضمير يعود الى ذلك او الى
ما في قوله ما للكل ولا شك ان ارتكاب الاضمار مرجوح قال الامام
في شرحه اسناد القوم الاختلاف الى المادة غير صحيح وذلك
لان مادة كل الصورة الفلكيه اما عين مادة جزئها او جزء لتلك
المادة وان كان الاول فتكون تلك الصورة وجزوها حالين
في محل واحد مع ان جزء تلك الصورة مع تلك الصورة متساويان
في الماهية فلم تكن الهيولى بان يجعل تلك الصورة صورة الكل اولى
من العكس وان كان الثاني فهذا الاختلاف اما ان يكون
مستندا الى مادة اخرى اولا والاول مستلزم للتسلسل لانا
ننقل الكلام الى تلك المادة والثاني ح لا يكون الاختلاف مستندا
الى المادة توح لا يلزم ان لا يحصل الاختلاف عند عدم حلول
الجسمية في المادة ثم اورد على نفسه سوالا واجاب عنه قال فان
قال هذا المحال انما يلزم ان لو كان كل تلك الصورة وجزوها معا
في الوجود والحلول في تلك الهيولى اما اذا تقدم كل الصورة على
جزئها في الوجود والحلول كان عدم الاولويه ممنوعا فنقول الآن
صدقتم لكن اذا صح ذلك فلم لا يجوز ان يقال الجسمية الموجودة
لا في مادة يكون وجود كلها سابقا على وجود جزئها فلا جرم

صحيح قلنا او اعترض
فضل الله توجيه دلك ان تقال
تو لكم في الفرق بين الفلك والصورة
منفرده عن المادة الى المقتضى
الاختلاف في الفلك هو المادة و
لا ماده في المنفرجة م م

كان السابق اولى بالكلية من الجزء المتأخر في الوجود واذا ثبت
ان الجسمية المجردة يمكن وقوع الاختلاف فيهما بالكلية و
الجزئية لم يبق بينها وبين الصورة الفلكية فرق والى هذا اشار
بقوله الشارح قال الشارح فان قيل الى قوله عن المادة
قال هذا الشارح والجواب عنه توجيهه ان يقال لم لا يجوز
ان يكون هذا الاختلاف مستندا الى مادة اخرى قوله اذ
لو جاز ذلك لجاز ان يكون الاختلاف في جزء الصورة و
كلها لا يتوقف على الهيولى وح لم يبق فرق ممنوع وانما يصح لو لم
يكن الهيولى منشأ للاختلاف لذاتها اذ اختلاف غيرها
تكون بواسطتها وكلاهما ممنوعان اما الاول فلان الاختلاف
في الاجسام بواسطة الصور والاعراض لها وح لا يلزم من عدم
احتياج اختلاف المواد الى غير ذاتها عدم احتياج اختلاف
الصور وغيرها اليها ومثل بالزمان فان غيره متقدم ومتأخر
بواسطته واما هو فلذاته ويمكن ان يناقش ايضا في الجواب
الذي ذكره الامام عن سؤاله بانه لا يمكن وجود الجزئية و
الكلية في المجرد عن المادة لان الاختلاف بسبب المادة
ولا مادة فلا اختلاف فيكون عدم الفرق ثانيا قال
الشارح وهو صحيح انما كان التقدير الاصح لانه لا يحتاج في
بيانه الى مقدمة اخرى غير المذكورة في الكتاب بخلاف الثاني
فانه يحتاج الى ان يقال لكن الاختلاف من نفسهما فلا يقتضي
الاختلاف بالكل والجزء قال الشارح واعترض الفاضل الشارح

توجيه ذلك ان يقال قولكم في الفرق بين الفلك والصورة
المنفردة عن المادة ان المقتضي للاختلاف في الفلك هو المادة
في المنفردة فلا اختلاف قوله والجواب توجيهه انه لم لا يجوز ان
يكون مادة الكل والجزء قوله لان ذلك القياس اما لم يحتج الى مادة
اخرى وح يلزم التسلسل قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لم
يكن اختلاف المادة اختلافا ذاتيا بمعنى ان غيره يحتاج في
الاختلاف اليها وانما يختلف بذاتها فلا يحتاج الى مادة
اخرى لان الموجب للاحتياج الى المادة هو الاختلاف الغير
الذاتي كما في الصورة الجسمية دون الاختلاف الذاتي و
انه ليس كذلك قال الشارح ولانه مناف للحكم المذكور اشار ره
الى قوله انما الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية قال
الشارح والنقطة لا يمكن ان تكون الاحالة لا لاختصاص
له بها بل يشمل غيرها من الخط والسطح قال الشارح يريد بيان
امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى المجردة قلنا لا نم ان
القسم الاول محال لجواز وجود جسم لا في موضع كالمحدد عندكم
ومراد الشيخ من هذه المسألة بيان امتناع انفكاك الهيولى عن
الصورة وبالعكس ان كان مطلقا ليعم الفلكيات والعنصريات
فلا يتم لامتناع طرد البرهان في المحدد او يقول في السند جاز
ان تخلو هيولى العالم عن الصورة واذا قارنتها الصورة لا يحصل في
مكان لاقتضاء ذلك عالما آخر يكون السطح الباطن من هذا
العالم مماسا للسطح الظاهر من هذا العالم وانه ممتنع عندهم وان

كان مراده ذلك فی العنصریات فسلم ولا یتم ایضاً لما ذکره الامام
او الجواز ان یرجح الحصول فی البعض بواسطة الاستعداد والاوصاف
فان قیل مراد الشیخ الثانی وجه سر فی الکل کما ذکره فی اثبات
الهیولی للعنصریات وتعمیمه بعد ذلک قلنا هذا انما یتم لو کانت
الهیولی العنصریه مشارکة الهیولیات الفلکیة فی الماهیة ولو سلم
ولکن لا یتم والسند المحدد المذکور قال الشارح وان کان
اولی بها ای الاولویة التی لها عند لحوق الصورة التی لها قبل
قال الشارح وهو ان یحصل الاولویه بعد ان یلحق الصورة
بالهیولی هذا انما یکون اما اذا قیدناه سقط المنع لان الصورة النوعیه
وان کانت مقتضیة حیزا مخصوصا طبیعیا الا ان المکان الطبیعی
اجزاء کثیرة ولا تقتضی الصورة النوعیه موضعا معینا من هذه
الاجزاء لحصول الهیولی مع الصورة فی حیز مخصوص هذه الاحیاز
لا بد له من اولویة قال الشارح ای هذا الحال للفلک عن عارض
وهو معنی الکل والجزء ثم انت تعلم جواز توجیه کلام الشیخ بوجه
وجیه خال عن مناقشة معنویة ولفظیه وذلک بان یکون
قوله فهذا له عن عارض اشارة الی ان احتمال کون شکل الجزء
مماثلا للکل محال لو لم یکن هنالک عارض ومانع وهو استحالة
حدوث الجزء بسبب المادة المقارنة لذلک لها من الاستعداد
المخصوص لقبول هذه الصورة وان الاختلاف بالکلیه والجزئیه
لا یکون الا لاختلاف المادة او استعدادها فیکون ما وقع عنه
بقوله مانعا عطفا تفسیریا بالعارض وقوله ای سبب المانعیة والواو

غلات فلا نسلم انا فی کل الکل المذکور انساع
الحصول انما الفرض بتوقیل الانتراز الصورة التم

للحالیة

للحالیة وبعبارة اخری لان الفلک وان کان نظرا الی ذاته یقبل
التجزی الی جزء مماثل له فی التشکل وان استحال ذلک العارض وهو
المادة وذلک بخلاف امر الصورة اذا کانت مجردة عن المادة
لاستحالة فرض التجزیة وتجویزها نظرا الی جوهر ذاتها واما
ما جعله الشارح المحقق من کون سبب ذلک امورا ثلثة
یوجب ان یبقی الاولان بلا دلیل وان جعل المعللین بالاخر
لرجع لدی الناقد الخبیر الی ما یقرب بوجه ما الی ما قلناه و
یؤید ما ذکرناه بوجه ما دخول الجار فی قوله لسبب مع عدمه
فی اخویه وتغیر الاسلوب شاهد عدل علیه وههنا حل آخر
ذکر بعض الناظرین بارتکاب لف ونشر وذلک بان یقال
ان ههنا مانعین عن قبول التجزیة احدهما الصورة النوعیه
الفلکیه وثانیهما المادة الاثیریه والی الاول اشار بقوله
عارض والی الثانی بقوله مانع وقوله بسبب مقارنة ما
یقبل تلک الصورة ای اشارة الی المانع الذی هو التالف من
المادة والصورة وفی دخول الباء فیه دون ما سبقه نوع
اشعار بافتراقه عنه من جهة کونه متعدنا ناشئا عن ذلک التالف
والهیئة الاجتماعیه وهو بخلاف الاولین فلیتامل قال
الشارح والجواب ان المادة هی منشأ الاختلاف اذ قد
سبق ان الاختلاف بالکلیه والجزئیه باختلاف المادة او
استعدادها وکلاهما منتف فی الفلک ویمکن ان یقال فی
الجواب ایضا ان اختلاف الفلک بالکلیة والجزئیة الفرضیة

باعتبار اشتماله ذلك فيهما مطلقا بل لا اختلاف بين الجزء
والكل لانتفاء المادة فيهما نعم لو كان الكلام في الاختلاف بين
الكل والجزء بالفعل في الفلك لكان باختلاف المادة او
استعدادها ثم ان الشيخ لما كان بصدد الفرق بين الفلك
وبين الصورة المجردة عن المادة بفرض الكلية والجزئية في
الاول لاشتماله على المادة دون الثاني لعدم اشتماله
عليها فيكون معروض الكلية والجزئية مختلفا بالفرض و
الاعتبار اختلافا سوى المادة ولا يلزم من ذلك كون اختلافهما
بمادة اخرى نعم لو قيل ذلك في الخارج لكان باعتبار اختلاف
المادة او استعدادها فليتدبر قال الشارح عكس
الاشارة الحسية ح قال الشيخ في بحث الكم من قاطيغورياس
الشفا ان الاشارة هي تعيين الجهة التي تخص الشيء من جهات
العالم وبهذا المعنى يقال للنقطة وضع وليس للوحدة وضع
قال المحاكم وههنا لو قدر للفلك جزء في الخارج فلا نم انه
لا يكون متشكلا بشكل الفلك وهو ظاهر ح قيل يرد عليه
ان معنى كلام الشيخ ان الجزء المفروض من مقدار ما يلزم
ما يلزم كليه على ما فسره الشارح هو انه لو فرض اقل قليل
من المقدار كان كالكثير منه اى يكون مقدار الجزء والكل واحد
وكذا شكلهما وحاصل النقض ان ما ذكرتم من تساوى الجزء والكل
في الشكل والمقدار لازم عليكم ايضا في الفلك مع ان جزءه
مخالف للكل في الشكل والمقدار على تقدير وجوده في الخارج

وهو ظاهر ولو التزم ذلك فللناقض ايضا ان يلتزمه في اصل
الجهة وكان المحاكم لزعمه ان اللازم من جهة الفاعل هو
مساواة الجزء والكل في الشكل لا في المقدار وان هذا النقض
بالشكل ثم التزم مساواة الجزء والكل في الشكل وقد عرفت
ان اللازم من جهة الفاعل مساواة الشكل والمقدار معا او
الشيخ خصص الشكل بالذكر في توجيه النقض وهو مندفع
بان مراد الشيخ في قوله فان الجزء المفروض ليس له شكل الفلك
هو الهيئة المخصوصة على المقدار المخصوص انتهى وهذا كما ترى
يجوز ان يقال في توجيه ما وقع عن المحاكم ان مراده ان هذا
اللازم نفي الكلية والجزئية راسا على هذا التقدير وتساوى
الكل والجزء في الشكل كما سبق الاشارة اليه في كلام الشارح
والمحاكم وهذا اللازم وان لزم على تقدير كون الامتداد
الحاصل فاعلا للشكل لكن لم يلزم لا من هذه الجهة بل من جهة
القابلية والحاصل ان هذا يلزم من جهة عدم كون المادة
معه لان هذه الجهة لوازم المادة ولا يلزم ان هذا يلزم
من جهة الفاعلية حتى يرد النقض وما وقع عن المحاكم فيما
سبق لكن اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي
وغاية ما لزم انه على هذا التقدير يلزم التشابه في الشكل على
التقدير وليس بمحذور في هذا الفرض من هذه الجهة ومن
الطاهر انه لا يلزم في هذا اللازم عدم الاختلاف بهذا الطريق
من جهة الفاعلية بل لزم من جهتها تشابه الاجسام المحققة

في الشكل بحسب النوع والمقدار ولا يرد النقض والمراد تشابه
الكل والجزء فنفي الكلية والجزئية راسا بسبب مقارنة المادة
لا من جهة كون الفاعلية طبيعة الامتداد مع كونهما نوعا وان
لزم ح من جهة اخرى من دون ان يرد عليه النقض ح عليه
ايض وبما قررناه يلوح دفع ما ذكره صاحب هذا القيل من ان
حاصل السؤال انا لو جوزنا للفلك جزءا في الخارج كالنصف
الشمالي لم يكن مشكلا بشكل الكل اي كشكله المقدور والا لم يكن
كل الفلك مستديرا بل نقول لو وجد للفلك جزء في الخارج
اي جزء كان لم يكن مشكلا بشكل الكل اي بشكله المقدر المخصوص
لانا نسوق الكلام في الشكل الشخصي والا لزم تساويهما الكل
والجزء بل لزم قيام عرض واحد بمحلين انتهى وحاصل الدفع ان
الغرض نفي الكلية والجزئية واشياء هو لازم لا من جهة الفاعلية عليه
بل من جهة عدم مقارنة المادة وما لزم من جهة الفاعلية
عدم الاختلاف النوعي مما وقع عنه بقوله بل نقول لو وجد
للفلك الخ محل كلام وحكاية النصف الشمالي مندفع بان هذا
التقدير اي كون الجزء للفلك في الخارج محال فيمكن ان يقال
ح لا يمكن ان يتحقق الجزء بطريق النصف الشمالي فلا وان
النصف الشمالي مستديرا على فرض هذا المحال قال
المحاكم وفيه نظر لان المانع ليس الا الجزئية حتى لو لم يحدث
الجزء بعد الكل الخ قيل اقول كون الجزء على مقدار حاصل لكله بالفعل
غير مستحيل بل جائز من اول الامر ان كان هذا المقدار حاصلا

للجزء وكان مقدار الكل اعظم منه لكن بعد ما يتحقق الكل
ويتقدر بهذا المقدار امتنع للجزء الحادث بعده هذا المقدار
والا لتساوى الجزء والكل في المقدار على انه ليس في كلام الشيخ
ما يدل على ان التشابه في المقدار ايضا في الشكل فقط فتامل
انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال ان اراد بكون
الجزء على مقدار حاصل لكله بالفعل ان الجزء من حيث انه
جزء للكل يمكن ان يكون متقدرا بمقدار الكل من حيث ان
هذا المقدار للكل فاستحالته ظاهرة ولا فرق في ذلك
الجزء المتحقق قبل تحقق الكل او ما يتحقق معه ام بالعرض
بعده وقوله فكان مقدار الكل اعظم منه على هذا التقدير
كما ترى وان اراد بهذا امكان تقدر الجزء بالمقدار الحاصل
للكل مع قطع النظر عن كون هذا المقدار للكل وتقدر الكل بهذا
المقدار ملاحظة امثال هذه الجهات فنقول بعد ما تحقق
الكل وتقدر بهذا المقدار لا يمتنع للجزء الحادث بعده هذا
المقدار لانه بهذا التجويز نقول الجزء مقدر بمقدار الكل
والكل ح بناء على هذا الاعتبار يتقدر بمقدار آخر اعظم و
او مبنى هذا الكلام على التجويز والامكان مع قطع النظر عن
اعتبار تقدر الكل بهذا المقدار بل يجوز تقدر الكل بمقدار
اعظم وان كان هذا المقدار حاصلا له بالفعل لكن
يجوز انفكاك هذا المقدار والتقدر بمقدار آخر اكبر واعلم
ان في الفرض الاول وهو ان يتحقق الجزء مع الكل او قبله يتحقق

الكل وتقدر بالمقدار الذي يجوز ان يقدر الجزء كما يشعر به ما
وقع عنه بقوله ان كون الجزء على مقدار حاصل للكل بالفعل
غير مستحيل انتهى وحديث تقدر الفلك ح بالمقدار الاعظم
بحسب التجويز فاذا تقرر هذا فنقول يجوز في الجزء الحادث
بعد الكل مثل هذا الطريق تم وما وقع عنه بقوله على انه
ليس في كلام الشيخ الخ فيه انه يمكن حمل كلام الشيخ على التشابه
في المقدار ايضا كما يظهر من الشرح والمحاكمات والاشتراك
في الشكل المخصوص والمال واحد على انه سنافي ما وقع عنه
في الحاشية السابقة على ما ذكره المحاكم بقوله فان قلت
المادة وان منعت عن تساوي الكل والجزء الخ بقوله وقد
عرفت ما يندفع به هذا السؤال وهو ان الكلام في الشكل
المعين المقدر بالمقدار المخصوص بل هو الشكل الشخصي وح لا
مجال لتوهم التساوي في شكل الجزء والكل انتهى وايضا نقول
على تقدير كون المراد التشابه في الشكل فقط يرد انه ليس
للمقدار مدخل فيه ثم من الاصحاب من قال فيما يناسب
هذا المقام بهذه العبارة لا يخفى عليك ان الكلام في الاجزاء
التي يكون مقتضى طبيعتها وطبيعة الكل واحدا والاجزاء
المتقدمة على الكل كما في المركبات لو كان مقتضى طبيعتها كونها
على شكل الكل ومقداره ففي المرتبة التي يكون الجزء موجودا
قبل الكل يجب ان يكون على شكل الكل ومقداره وكونه جزءا
لا يصلح للمانعية لان جزئيته موخرة عن الكل الموخرة عن

الكل الموخر عن الجزء ففي مرتبة وجود الجزء ليس له مانع من
مقتضاه فيجب حصوله واما الاجزاء الموخرة عن الكل كما في اجزاء
البسايط فلان وجودها متاخر عن الكل انتهى وهذا كما ترى
ان من الجايز ان يقال ان مرتبة ذات الجزء متقدمة على
الكل بحيث يكون منشا لانتزاع وصف الجزئية فيصح ان
يمنع بهذا الاعتبار التشكل بذلك الشكل وان لم يتحقق وصف
الجزئية في هذه المرتبة ولا يلزم من تحقق ايضا قال الشارح
ويتبين منه انما هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها انما
استردف تشخص الهيولى بتعينها استفسها على ان المراد به تعينها
وامتيازها بحسب وقوعها في جهات العالم لاستحالة
الاشارة اليه من دون تميزه وتعينه كذلك ومن البين
الظاهر ان هذا غير التشخص والتعين المصطلح عليه للحكما
سيما ما عليه الشيخ وابو نصر الفارابي ايض وغيرهما من الحكما
من ان هوية الشي وتعينه ووحدته وتشخصه وخصوصية
وجوده المنفرد له كلها واحد انتهى ومن البين الظاهر
ان ما يفيد كون الشي ذا وضع واشارة انما يفيد تميزا وتعينا
بحسب كونه في جهة من الجهات لا وجود الا انه ربما يكون هذا
ولا يكون ذاك ومن هنا اندفع ما قيل انه لو تبين منه
ذلك لا يحتاج الى ما ذكره في بطلان القسم الثاني من
المقدمات اذ لا يتحقق الوجود بدون التشخص فهذا الطريق
احصر واخصر ثم اقول لا يقال قد سبق منه ان الهيولى مما يحتاج

فيتصف الجزء بالفعل الصادق الكلية ويمتنع ان
يتصف بمقدار الكل والا لزم اتصاف الكل والجزء م

تعريض كما الدليل واتحادهما ووصف
الفرض الصحيح وحدانية فتدبر

قال الفاضل الشيرازي
بهذه العبارة فليعلم

اليه الصورة فى تشخصه فلو كانت الصورة تفيد تشخص
لزوم الدور لانا نقول تشخص كل منهما بذات الاخر على ما سيجى
فلا دور انتهى ولا يخفى جواز ان يقال انه اراد على تقدير
كون الهيولى ذات وضع من قبل الصورة يلزم افادتها تشخص
الهيولى وهذيتها حيث ان التشخص والهذية ح من لوازم
الوضع والوضع يتوقف على التعين والتشخص فالتعين والتشخص
المقارن للوضع من الصورة ح وفى القسم الثانى الذى كانت
الهيولى على تقديره غير ذات وضع لا يكون تشخص الهيولى و
هذيتها بحسب الوضع ومقارنا للوضع حتى يقال هذا التشخص ايضا
ح من قبل الصورة كون التشخص مطلقا من قبلها كيف و
التشخصات تختلف باختلاف الاحوال والاوضاع فلا
يلزم من كون التشخص الوضعى من قبل الصورة كون التشخص
الذى كان حين التجرد من قبل الصورة سعى فى المقام منا قشة
بانه لا يلزم من كون الوضع من قبل الصورة ان يكون الهذية
والتشخص من قبلها وتفصيله مذكور فى الحاشية المكتوبة
على المحاكمات وما ذكره هذا القايل من السوال والجواب ما خوذ
عما ذكر فى الكتاب من قبل اخرى من ذلك ما وقع عن الشارح
كما سيأتى بقوله وزعم الشيخ ههنا ان كل واحد منهما اعنى الهيولى
والصورة يتشخص بالاخر وهذا لا يقتضى الدور لانا نجعل ذات
كل واحد منهما علة لتشخص الاخر انتهى ومن ذلك فيما سيأتى
بقوله من ان تشخص كل منهما بذات الاخر من فع الدور ثم قال

ذلك الفاضل متصلا بما قال من الجواب والسوال حيث قال لا
يقال قد تقرر عندهم ان ضم الكلى الى الكلى لا يفيد التشخص لانا
نقول مرادهم ان بمجرد الضم لا يحصل تشخص حاصل منهما ولا ينافى
ذلك ان يفيد امر كلى تشخص نفسه او تشخص كلى آخر ولهذا
قالوا ان الماهية قد يكون علة للتشخص فيكون النوع منحصرا فى
الفرد وذلك مبنى على ان مرادهم من العلة المرجح والمخصص
لا العلة الفاعلية حتى يلزم ان يكون فاعل الواحد بالشخص
امرا كليا هذا كلامه وفيه ما ترى سيما ان سياق كلامه
يدل عليه والا لزم الاستدراك كما قال والظهر للموجب على كل
حال ولكن يخفى عليه انه صرح فى اواخر شرحه هذا الكتاب فى
شرح ما وقع عن الشيخ بقوله اشارة وهذه القوة بما كانت للنفس
بحسب المزاج الاصلى فى بهذه العبارة لما ثبت وجود قوة
لبعض النفوس الانسانية اعنى القوة التى هى مبداء الافعال
الى ان قال فى تقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس
بحسب المزاج الاصلى منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة
من ذلك المزاج التى هى بعينها التشخص الذى يصير النفس معه نفسا
ذى تشخيصا انتهى ومن الظاهر ان حكمه هذا ليس محكما عند
النهى ضرورة ان التشخص هو نحو الوجود والمزاج امر آخر لا نسبة
له معه كما يشهد به ما وقع على الشيخ فى اوايل النمط الثالث فى
فصل يريد اثبات نفس للانسان غير الجسمية والمزاج يصدر
عنها الافاعيل المنسوبة اليه من ما خذ آخر وهو الحاصل الذى

قوله هو هذا ادراك الانسان بشئ غير جسمية التي لغيره و تغير
مزاج جسمه الذي عما تغير كثيرا حال حركته في جهة وبين الظاهر
من هذه العبارة ان المزاج الذي للجسم كيف يصح ان يكون
تشخص النفس المجردة كما يلوح من ظاهر عبارته بما قال بعد هذا
فاصل القوة المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شئ آخر لك ان
تسميه النفس الناطقة وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في
اجزاء بدنك ثم في بدنك انتهى وهو صريح في المدعى سيما ان شارح
المحقق قد تصدى لشرح هذا المقام على وجه يكون غاية
مخالفة لما قاله هنالك من ان المزاج هو نفس تشخص النفس
بل الحق ان التشخص انما هو وجوده المستند الى المشخص تبارك
تعالى **قال** الشارح تبين من تصور ماهيتهما علی ما
ذكره الشيخ المحقق في شرح بطلان الاقسام وعلى ما نذكره
هو انهما لما كانت ذوات اوضاع بالذات قابلة بانفسهما يكون
ما يلي منها للاشارة مغاير لما يقابله فقد انقسم ما لا
انقسام له هف **قال** الشارح تقريره انا لو فرضنا هيولى
بلا صورة وكانت بلا وضع لزم ان الامر لو كان كذا لزم الخلأ
اي البعد الخالي عن الشاغل في الصورة الاولى لكونه محصورا
بخلاف الصورة الثانية لعدم تناهيه ولا برهان على امتناعه
ثم من الجائز ان يقال ان الهيولى على التقديرين اما ذات وضع
بالذات او بالعرض والاول باطل والا كانت صورة لا مادة
وكذا الثاني لان كونها ذات وضع بالعرض فرع ذات وضع

بالذات واذا ليس فليس **قال** المحاكم لانها اذا كانت
مشارا اليها بالذات بانها ههنا او هناك يكون كونها ههنا
او هناك ايضا بالذات قطعا فيكون جسما قيل وفيه نظر
لانا لا نم ان ما يكون مشارا اليها بالذات بانها ههنا او هناك
يكون كونها ههنا او هناك ايضا بالذات الا ترى ان الاطراف
كالسطوح والخطوط والنقط ليست متحيزة بذاتها مع انها صرح
بان الاشارة اليها قد يكون بالذات وقد صرح السيد الشريف
في حاشيته على التجريد بان بعض الحكماء الاشارة الى الاطراف
اشارة اليها بالذات والى الاجسام بالتبع وفصل هذا غاية
التفصيل ونحن لا نذكره ههنا خوفا من الاطناب وايضا لا نم
ان ما يكون متحيزا بالذات يكون جسما فان ادعى الضرورة
فيه كما هو دابه في اكثر المباحث فيمنعه وان بينه بان يكون
منقسما في ثلث جهات والا لكان خطا او سطحا او جزءا لا
يتجزى وكلاهما محال فيكون جسما فذكر التحيز بذاته مستدرك
اذ يكفي ان يقال لو كان مشارا اليها بالذات يكون جسما لانه
منقسم في ثلث جهات والا لكان خطا الخ وايضا كونها جسما
ايضا محال فاثباته ونفي اللواحق ليس اولى من اثبات
الحطة مثلا ونفي اللواحق بان يقال لو كان متحيزا بذاته كان
خطا لانه كان منقسما في جهة واحدة والا لكان جسما او سطحا
او جزءا لا يتجزى وكلها محال وايضا يكون مخالفا لقوله فيما بعد
فالملازمة بين وضع الهيولى وجسميتها الخ **قال** والمحق فيه

ودعوى الضرورة غير مسموعة
واما الاستدلال عليه بكونها

وذلك

بيناها بالتحيز بالذات انتهى وهذا كما ترى ويمكن ان يقال
مراد المحاكم ان الهيولى اذا كانت مشار اليها جوهر لقيامها
بالذات واذا كانت الاشارة اليها بالذات كانت
متحيزة بالذات وحاصل المراد ان الهيولى جوهر لقيامها
بالذات واذا كانت الاشارة اليها بالذات كانت متحيزة
بذاتها وهذا ظاهر لا يقبل المنع والخط والسطح وامثالها
ليست من هذا القبيل ويمكن استنباطه عما ذكره المحاكم لو
يقع عنه كليه ان كل ما يشار اليه بالذات يكون بكونها
ههنا او هناك بالذات بل قال في الهيولى انها اذا كانت
مشار اليها بالذات يكون كذا وكذا وهذا اصح على ما بيناه
على انا نقول لو وقع منه كليه صريحا او كناية يمكن التوجيه
وما ذكره بقوله وايضا لا نم ان ما يكون متحيزا بالذات
يكون جسما الخ وهذا كما ترى ان دعوى البديهية غير مفيده
ومن الجائز ان يقال في التنبيه على صحتها ان المتحيز بالذات
لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي
منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي
منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه قدامه غير ما
يحاذي منه خلفه وكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما
بالجهات الست كما ذكره الشريف المحقق في حاشية التجريد
وقال ايضا في تلك الحاشية والبديهة يحكم باختلاف الجهات

والاطراف فيما هو متحيز بالذات وما للمكان فتامل وكن
على ما بصيرة في الامور انتهى ومن الظاهر انه اذا كان كذلك
كان جسما فعلى هذا لا يكون ذكر التحيز مستدركا وهذا
التوجيه لا يخالف ما سياتي من قوله فالملازمة بين
وضع الهيولى الخ ومنهم من قال في هذا المقام قد اشتهر
بينهم ان العرض ليس مشار اليه بالذات واقول فيه بحث
قالوا في بحث الحلول ان الاشارة اذا كان امتدادا خطيا
كان الاشارة الى النقطة المنتهى ذلك الامتداد اليها
بالذات والى الخط والسطح والجسم بالتبع والجواب ان المراد
ان المشار اليه بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروض
والثبوت هو الجوهر على ما يقتضيه الدليل الذي ذكرناه وما
ذكره في بحث الحلول ان الاشارة الى النقطة بالذات والى
الخط بالتبع معناه ان الاشارة الى النقطة مقصوده
بالذات والى الخط مقصود بالتبع ولا منافاة بين ان يكون
الشيء مقصودا بالذات وبين ان يكون متاخرا بالذات
عن الشيء المقصود بالتبع بحسب الوجود والتحقق انتهى وهو
ماخوذ عما ذكره صاحب العقل وصوبت الاشتهاد محل كلام
لان من الجائز ان يقال في جوابه ان الاعراض اذا كانت
مقصودة بالذات في الاشارة فيقع الاشارة اليها بالذات
والاشارة امتداد وهمي وما وقع الاشارة اليه بالذات
بمعنى ما يقع اليه الامتداد الوهمي الاخذ من المشير الى المشار اليه

وهذا الامتداد يقع بالذات الى ما يقصد بالذات ولا
تحقق واسطه فى العروض ح كما لا يخفى واحتياج الاعراض فى
الوجود الى موضوعاتها لا يستلزم ان يكون الموضوعات
وسايط فى الثبوت لها كما ان احتياج الاجسام الى عللها
لا يستلزم ان يكون تلك العلل وسايط فى الثبوت قال
المحاكم واعلم ان قوله كان فى حد نفسه مقطع منتهى الاشارة
مستدرك على هذا التوجيه ح قيل اول الاستدراك لان
القدر المشترك بين الخط والسطح والنقطة والجزء هو كونها مقطع
منتهى الاشارة واللازم من عدم انقسام الهيولى فى الجهات
الثلث ليس الا هذا القدر المشترك بين الامور المذكورة لا خصوص
واحد منها بخصوصه فذكر الشيخ ما هو اللازم اولا ثم فصله
الى هذه الامور فيكون تفصيلا بعد الاجمال لفايدة ولا استدراك
فيه والا لكان كل تفصيل بعد الاجمال مشتملا على الاستدراك
انتهى وهذا كما ترى ان من الجايز ان يقال انه ليس من قبيل
التفصيل بعد الاجمال وكونها مقطع منتهى الاشارة اليه ليس
مجمل هذا الترديد المستفاد من قوله ان لم ينقسم الية ح كيف
والمجمل والمفصل بحسب الحقيقة واحد والاختلاف بحسب الادراك
والملاحظة دون المدرك وليس الامر ههنا كذلك كيف اوليس
المعتبر فى خواص المجمل انه اذا اكتفى به ولم يفصله لتم المراد وفيما
نحن فيه كذلك وعلى تقدير القول بكونها مقطعا ما لم ينضم
اليه هذا الترديد لا يتم المراد وبدون اخذه فى الترديد يتم
الدليل وليس المراد من الاستدراك الا هذا قال المحاكم وايضا
كلام الشيخ فى الهيولى المقارنة للصورة ح قيل حاصله ان المفهوم
من كلام الشيخ ان المقصود ان الصورة واسطه فى عروض الوضع
للهيولى والثابت من الدليل ليس الا ان يكون واسطه فى ثبوت
الوضع لها والواسطة فى الثبوت اعم من الواسطة فى العروض
واقول يمكن ان يقال مراد الشيخ ليس الا ان الصورة واسطه فى
ثبوت الوضع للهيولى فان عرضه يحصل بمجرد مدخلية الصورة
فى وضع الهيولى وكونها واسطه فى عروضه للهيولى ثم قال
على ان مدخلية الصورة فى وضع الهيولى كونها واسطه
فى عروضه للهيولى ثم قال على ان مدخلية الصورة فى وضع
الهيولى لا يتصور بدون علاقة اقتليهما انتهى وهذا كما ترى
انه ماخوذ مما ذكره بعض الافاضل على المحاكم بقوله اقول قد
عرفت مما سبق ان المقصود ليس الا ان وضع الهيولى مستفاد
من الصورة اى للصورة مدخل فى حصول الوضع لها الا ان
حصول الوضع للهيولى بالعرض كما فهمه المحاكم فلا يرد ما اورده
نعم يرد انه لا يلزم من انتفاء الوضع على تقدير عدم الصورة ان
يكون للصورة مدخل فى حصول الوضع لها لما سبق من ان
انتفاء شئ على تقدير انتفاء الآخر لا يستلزم توقفه على الآخر
ولو استلزم لامكن ان يقال وضع الهيولى غير موجود فكيف
يكون ذات وضع انتهى وهذا ترى لان الهيولى لو اتصفت
حقيقة فى حد نفسها بالوضع بحسب الذات لا بالعرض ففى حد

ذاتها اما ان ينقسم على الاطلاق في الجهات فكان ذا حجم اولا ينقسم
فنقطة او خط او سطح وما وقع عن الشيخ بقوله ولو كان لها في
حد ذاتها حيز يدل على عدم الاتصاف بالوضع بحسب الذات و
من ههنا يعلم ان مقصود الشارح ان الصورة واسطة في عروض
الوضع للهيولى والتوجيه الذي ذكره المحاكم في فوائح كلامه يتم
به المراد ثم من الاصحاب من قال نعم يمكن اثبات كونها واسطة
في العروض والاشارة بوجهين احدهما انه لا شك ان للجسم
حيزا واحدا ومن المعلوم بالضرورة انه لا يمكن ان يكون ههنا
امران كل منهما متحيز بالذات بهذا الحيز والا لزم ان يدخل
المتحيز بالذات في متحيز بالذات الآخر وقد ادعوا استحالته
في بحث امتناع تداخل الاجزاء التي لا تتجزى وثانيهما انه لا
شك ان للصورة مقدارا فان كانت الهيولى مشارا اليها
كان لها مقدار بالذات كيف لا والاشارة بالذات ولازم
وهو يقتضي قيام المقدارية بالذات فان كان ذلك المقدار
هو المقدار القائم بالجسم لزم قيام عرض بمحلين وهو محال و
الا لزم تداخل المقادير ههنا انتهى وهذا كما ترى يجوز ان
يقال انما ادعوا استحالته في بحث امتناع تداخل الاجزاء
التي لا تتجزى ههنا واستحالته بسبب ان التداخل هناك
يستلزم عدم ازدياد الحجم بل عدم الحجم وعدم التاليف ولا
يلزم ههنا مثل ذلك قال المحاكم وان قبلت الصورة
فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها في قبل اقول فيه

نظ

نظر اذ يجوز ان يكون مقارنة الصورة ممكنا لها مطلقا لكن
بعد تجردها لا يمكن لها المقارنة والحاصل ان كونها هيولى انما
يقتضي امكان المقارنة المطلقة للصورة سواء كان اول الفطرة
او بعدها واما المقارنة بعد التي التجرد فلانها يمتنع بالنظر
الى ذات الهيولى ونظيره ما يقال في الزمان ان عدمه بعد
وجوده ممتنع وان كان عدمه مطلقا ممكنا نظرا الى ذاته انتهى
وهذا كما ترى ماخوذ عما ذكره بعض الافاضل على قول المحاكم لان
الهيولى المجردة اذا نظرنا اليها في حد ذاتها الخ بقوله يرد عليه ان
هذا غير حاسم لمادة الاشكال لانه انما يتم لو قيل ان لحوق
الصورة للهيولى المجردة من حيث هي ممكن وممتنع بالنظر الى الصورة
النوعية او بالنظر الى شيء آخر واما لو قيل ان لحوق الصورة
للهيولى المجردة من حيث انه ممكن بالنظر الى ذات الهيولى
وهو غير مستلزم للمحال ومن حيث انه مستلزم له غير ممكن
فالحق في الجواب ما ذكره ثانيا وقد اشار اليه الشارح في آخر
هذا البحث في توجيه قول الشيخ فاحدس من هذا يظهر عليك
عدم النظر فيه انتهى وهذا كما ترى لان من الجائز ان يقال
الهيولى التي يمكن مقارنتها والحاصل ان الشيء الذي لا يتصف بالوضع
يستحيل اتصافه بالوضع ابدا كما ان المتصف به لا ينفك
عنه كذلك كما نبه عليه الشريف المحقق بقوله ومنهم من
قال الموجود الذي لا يتصف بالوضع يستحيل اتصافه به ابدا
كما ان المتصف به لا ينفك عنه ابدا وصفان لازمان

لموصوفيهما قال الحاكم الثابت بطلان الكلام في هيولى الاجسام
فانا لما لاحظنا الاجسام واحوالها قبل اقوال فيه نظر اذ المقصود
من الفصل بيان استلزام الهيولى للصورة على ما صرح به الشارح
وح نقول لو خص الكلام ببيان التلازم بين الصورة والهيولى
التي يقارن الجسمية في الحال فلا يتم المقصود اذ لقائل ان
يقول لم لا يجوز ان ينفك هيولى ذلك الجسم عن الصورة الجسمية
في المستقبل وتتجرد عنها او كانت غير ذات وضع ولم تقارنها الصورة
الجسمية ابدا بواسطة صورة نوعية قارنتها ومنعها عن اقترانها
بها فلم يلزم شيء من المحالات الثلث ثم اقول بذلك الاحتمال
ينقدح الدليل باختيار ان الهيولى بعد اقتران الصورة بها
حصلت في حيز كانت حين مقارنة الاولى فيه واي يكون
ترجيحا من غير مرجح فان قلت المقصود هنا ليس الا ان الهيولى
لم تتجرد عن الصورة قبل مقارنتها لها وما ذكرت من الاحتمال
لا يقدح هنا ولان الهيولى لا تتجرد عن الصورة بعد المقارنة
فيجيء بيانها حيث ثبت انها مفتقرة الى الصورة قلت
برهان امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة قد ذكرها الشارح
حيث قال البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية
لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان
اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما
يتلو هذا الفصل فعلم ان عدم انفكاك الهيولى عن الصورة انما
يتبين هنا لان بعضا منه يتبين هنا وبعضا آخر فيما

يجي

سيجيء على انه لو بني الكلام على ما يجيء لم يحتج اثبات عدم
انفكاكها عن الصورة قبل المقارنة بتلك المقدمات لان
ما يجيء يبين عدم الانفكاك مطلقا فلا حاجة الى تبعيضه
وبيان بعضه هنا وبعضه فيما بعد وايضا ما سيجيء من
افتقارها الى الصورة كان متفرعا على بحث التلازم مبنيا
عليه على ما ستعلم والمقصود فيه بيان كيفية علية الصورة
للهيولى فكيف يبنى بحث التلازم عليه انتهى وهذا كما ترى
يجوز ان يقال ان مراد الحاكم تصحيح كلام الشيخ ولا يلزم عليه ان
يفسر كلامه على ان ينطبق على ما في الشرح قال الشارح لئلا
يقال الصورة النوعية التي يقارن الجسمية لها اي لو لم يقيد بقوله
بل قال ليس يمكن ايضا ان الصورة ان عينت لها وضعا مخصوصا
من الاوضاع الجزئية لكان للخصم ان يمنع ويستند بان الصورة
النوعية مقتضية لحيز مخصوص ومعينة له كما في الصورة النوعية
فلما قيد الاوضاع الجزئية بكونها اوضاعا للاجزاء كل واحد سقط
الاعتراض به لان الصورة النوعية وان تعين حيز الكل
لكن لا تعين وضع كل جزء من اجزاء الوضع ومنهم من قال
لا نذهب عليك انه لو قيل الهيولى المجردة هي هيولى العنصر
الكلي اندفع هذا الا ان يقال كذلك العنصر المتحيز يتجزى اجزاء
فيطلب تخصص كل جزء من اجزاء المتحيز بجزء من اجزاء الحيز
لانا نقول ليس لها قبل الامتياز تحقق وتميز حتى يطلب التخصص
وهذا الجزء في العنصر الجزئي نعم يمكن ان يقال كذلك العنصر

ح نقوام

لكل الاجزاء خصية مختروم

الكلي متصور باوضاع متعدده في حيزه وح يطلب مخصص
حصوله فيه ببعض الاوضاع دون بعض وليس له وضع
حتى يقال العله هو المخصص ولقائل ان يقول كما ان الموضع المعين
هو مقتضى الصورة النوعيه فكذلك نقول ذلك الوضع المعين
الواقع هو مقتضى الصورة النوعيه اذ الدليل الدال على ان
لكل جزء موضعا طبيعيا يدل على ان له وضعا معينا طبيعيا
انتهى وهذا كما ترى لان ما ذكره اولا ماخوذ مما ذكره المحقق
الدواني فيما وقع عن الشارح بقوله لكان لا يخلو اما ان
يحصل الخ ثم ذكر متصلا بما نقلنا عنه بقوله الحق في الجواب
عن اصل الاعتراض ان يقال ننقل الكلام الى طلب تخصص
الهيولى المجردة بتلك الصورة النوعيه فان ذلك التخصص
لا يكون من طبيعة الهيولى لان نسبتها الى جميع الصور على السواء
في العناصر لاتحاد الهيولى فيها بدليل الانقلاب والهيولى الفلكية
لا يمكن تجردها عن الصورة لقدمها عندهم انتهى وهذا
كما ترى يمكن ان يقال لا ننقل الكلام في تخصص الهيولى
المجردة بكل واحد من الصورة النوعية فنقول كل واحد
من الصور مسبوق بصورة اخرى او ما يقوم مقامها في
المخصصيه وهكذا يترتب الى غير النهاية كما قالوا في الحوادث
اليوميه وان ننقل الكلام الى تخصص الهيولى المجردة بمجموع تلك
الصور فنقول مخصص هذا كون الهيولى متصورة بصور غير متناهيه
كانت جزء لهذا المجموع ثم نقول تارة اخرى لان هذا يناسب ارادة

جسم

على تقدير

في الشق الاول اي الهيولى المجردة عن الصورة قبل ان تقترن
بها كما يشعر به ما وقع عنه بقوله لان نسبتها الى جميع الصور
على السواء والحاصل انها على فرض تجردها عن الصورة النوعية
على ما سيأتي في بحث التلازم بينها وبين الصورة النوعية
فليس بعض الاحيان اولى من ان تقترن بها صورة نوعية
بخصوصها لتساوي نسبتها الى اجزاء مكان الكل وذلك بخلاف
ما اذا لم يكن كذلك لان وضعها السابق يرجح حصوله في
بعض منها ولكن ينفي جواز ان يكون الهيولى النارية بكليتها
تصير عارية عن صورتها النوعيه ثم تلبسها تارة اخرى في
ذلك المكان وقس عليه امر هيولى الكل قال الشارح الذي
كان الوضع السابق واجبا لا عارضا في الصورة الاولى وهو
ان يكون جزءا من الهواء يكون في مكانه المخصوص بها قال
الشارح ولا عارضا في الصورة الثانيه وهو ما اذا اخرج
عن مكان بالقسر وانخلعت الصورة في المكان الذي جعل
بالقسر فانه عرض له هذا قال الشارح وهو سبب لفقد
الموضع المائي لانه لثقله لا بد وان ينزل الى الجزء المسامت لذلك
الجزء الذي كان موضع الهواء من الماء الاعلى سبيل التبدل
وهو ان يلحق الثانيه بواسطه لحوق اخرى قبلها وان لم
يختص بوضع معين وهيئة متعينه واجاب عنه بكون كل
صورة له اعلم ان الامام اورد في شرح المتن ما يطابق لفظ
الشيخ من المثال الذي ذكره هذا الشارح ومثل بالقطرة

في الوضع السابق
قاصد
يوضع الجزئي
جزء الهوائي

من الماء المختصه بحيز واحد من حيز كليته واورد هذا السؤال
مع اسولة اخرى واجاب عنه لا باعتبار انه مذكور في المتن
فانه لا يرد ما قاله المحقق قال الحاكم وههنا سؤال آخر فقل
اقول بما ذكرنا وحققنا اندفع هذا السؤال لانا نطلب مخصص
الهيولى عن المجردة الصورة عن الشخصيه او الحالة الشخصيه
لان نسبتها الى جميع تلك الصور والاحوال المقتضيه لخصوص جزء
من الحيز على السواء لا وضع لها في السابق ولا موضع ولا
حال يقتضيه حصولها بعد المقارنة بذلك الجزء من الحيز
انتهى وهذا كما ترى انه سيندفع بما هو بان لا يلزم من كون
الشئ مخصصاً للصورة النوعيه او الشخصية او الحالة
المقتضيه للوضع المعين ان يكون من قبيل الامور التى
لها وضع كيف والمقتضى والمفيد للصورة النوعيه الفلكيه
بل العنصريه المقتضيه للاوضاع المعينه من الامور المجردة
كما لا يخفى قال الحاكم وفي قوله انما لم يقصد اى جزء
اتفق لفظة انما لا معنى لها ههنا محصل لا يخفى عليك ان
معنى كلام الشارح وانما يقتضيه الى قوله بسبب الوضع
السابق هو انه ليس عدم قصد جزء الهيولى اذا صار ماء اى
حيز اتفق منه وقصد الموضع الذى هو اقرب لجزء الموضع
الى الموضع الاول بسبب الوضع السابق فمعنى انما ظاهر وكان
الحاكم زعم ان قوله فتخصص مصدر وقع مبتدأ وقوله بسبب
الوضع خبر فحكم ان لفظة انما لا معنى لها وليس كذلك بل قوله

فتخصص

فتخصص فعل ماض وقوله بسبب الوضع السابق ليس متعلقاً
به بل بقوله وانما لم يقصد فلا اعتراض انتهى وهذا كما ترى
بل ظاهر الشرح كما سياتى يدل على انه متعلق بقوله فتخصص
لا بقوله وانما لم يقصد وذلك حيث قال الثانى الوضع السابق
وهو سبب لتخصص الموضع الجزئى الى آخر ما ذكره في الشرح
قال الشارح واما تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى بالتصميم منهم على توجيه
سوال الامام هو ان يقال سلمنا ان الصور والاوضاع
السابقة منتفيه عن الهيولى المجردة ولكن لا نسلم انه اذا
لم يكن موجبة لتخصصها موجب آخر فانه لا يلزم من
انتفاء سبب معين انتفاء السبب مطلقا لم لا يجوز ان
يقال ان الهيولى كانت موصوفة بصفات اخر غير ما ذكرتم
حين خلوها عن الصورة الجسمية وتلك الصفات اوجبت
تخصصها بحيز معين ومن البين انكم ما نفيتم هذا الاحتمال
ومع قيامه لا يتم ما ذكرتم اجاب الشارح بان المخصص
اما تلك الاوضاع او الاوصاف اما ان يقتضى تخصص الهيولى
بوضع اولا والاول يستلزم كونها غير مجردة وقد فرض خلافه
والثانى ان يكون نسبة الهيولى مع تلك الاوصاف الى جميع
الاوضاع متساويه وح لو اوجبت تخصصها بوضع دون آخر
يلزم الترجيح من غير مرجح وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو لم
يقتض يلزم ما ذكر فلم لا يجوز ان يكون الاوصاف يقتضى
الوضع المعين بشرط حلول الصورة فيها لا انها تقتضى لذاتها

وهو صريح في ان القاصد هو الوضع السابق
والسبب لتخصص الموضع الجزئى
منه لا الهيولى الجزء الهوائى
فتدبر

قال الشارح ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة فقيل لم لا يجوز
اتصاف ذات مجردة بصفات متعاقبة لا اول لها
ولكن على ان يعد كل سابق لما يتلوه من لاحق الى ان تخصص
بوضع معين انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلما بين في محله
ان تعاقب الموجودات يكون بالحركة واما ثانيا فلان الصفة
التي بحسبها تقترن الهيولى بالصورة اما ان يصير بها ذات وضع
ام لا وعلى الاول يلزم كونها متحيزة بالعرض من دون صورة و
على الثاني يكون على حالة كانت لها من تساوي نسبتها
الى جميع الاحياز والاوضاع قال المص تذنيب له تتميم
البرهان وتقريره ان يقال لما ثبت امتناع تجرد هيولى
الاجسام عن الصورة قبل الاقتران يلزم امتناع تجردها
مطلقا اذ لو تجردت يلزم امكان المحال وذلك لانها لو
تجردت واقتران الصورة بها ممكن فيلزم امكان تجردها
مع امكان اقتران الصورة بها لكن التجرد مع الاقتران محال
لاستلزامه المحال لما بينا فيلزم امكان المحال وامكان الاقتران
ثابت فينتفي امكان التجرد واعا قلنا ان الاقتران ممكن لانه
لو امتنع فاما ان يكون ذلك الامتناع لذات الهيولى او للوازمها او
لعوارضها المفارقة والاولان باطلان والا لما قارنت ابدا
فتعين الثالث وح يمكن الاقتران فثبت امتناع تجرد الهيولى
مطلقا وظن بعض الشارحين ان الشيخ نبه في هذا الفصل على
تركيب البرهان فان الفصل السابق مشتمل على مقدمات وذلك

باطل

124

باطل اذ التركيب ايضا استفيد من الفصل السابق كما بينا
وزعم آخر انه اشارة الى امتناع تجردها بعد المفارقة اذ
الفصل السابق انما دل على امتناع تجردها قبل المفارقة
قال الشارح ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس في
الاحتمال الذي اورده هذا الشارح احسن مما ذكره الفاضل
الشارح وتوجيهه ان يقال ان الدليل على تقدير تسليم مقدماته
يدل على ان الهيولى المجردة لا يقترن ولكن لم قلتم انه يلزم
من هذا ان لا يتجرد الهيولى عن الصورة كيف ومن الجائز
ان لا يقترن بعض الهيوليات بالصور ابدا اجاب بانه
ثبت ان الهيولى المجردة لا يقترن ابدا وينعكس بعكس النقيض
الى ان المقترنة لا يتجرد ثم يقول هيولى الاجسام مقترنة ولا
شيء من المقترنة بمجردة فلا شيء من هيولى الاجسام بمجردة عن
للصورة هو المطلوب وهذا لا يدل الا على تفهمه من فحوى
كلامهم لم لا يجوز ان لا يقترن بعض الهيوليات ولا يمكن
عليها المقارنة فان قيل الطبيعة الهيولانية واحدة فمهما
صدق على البعض صدق على الكل منعنا ذلك والحاصل
انه اشار بقوله يحتمل ان المناقشة على ذلك البرهان مجال
لجواز هيولى مجردة عن الصورة ابدا والدليل لا يدل على نفيه
بل انما يدل على استحالة مقارنتها للصورة بعد تجردها عنها
مطلقا وذلك بخلاف ما اذا جعل الحدس دليلا على استحالة
تجردها الصيرورتها مجردة من المجردات مع ان فعليتها

تكون مرهونة بالقوة والاستعداد فلو تجردت عن الصورة
ابدا او في بعض الاوقات لكانت صافرة الكف عما لها
من الاستعداد ومن هٰهنا ظهر حال ما قيل سابقا فيه نظر
اذ يجوز ان يكون مقارنة الصورة ممكنا لها مطلقا لكن بعد
تجردها لا يمكن لها المقارنة والحاصل ان كونها هيولى انما
يقتضي امكان المقارنة المطلقة للصورة سواء كان في اول
الفطرة او بعدها واما المقارنة التي بعد التجرد فلعلها تمتنع
بالنظر الى ذات الهيولى ونظيره ما يقال في الزمان من ان
عدمه بعد وجوده ممتنع وان كان عدمه مطلقا ممكنا
نظرا الى ذاته وكذلك ما يقال في امتناع اعادة المعدوم
ان الوجود الطاري على العدم الطاري على الوجود يجوز ان
يكون ممتنعا بالذات لنفس المهية قال الشارح لا يدل
بالذات على امتناع تجرد الهيولى من الصورة بل يدل على
ان الهيولى المجردة غير مقرونة بالصورة ابدا انت خبير ان
ما وقع عن المحاكم في اول الفصل السابق بقوله لا يقال
القسم الثاني من البرهان هو امتناع ان يكون الهيولى المجردة
غير ذات وضع الخ وما ذكره في جوابه بقوله الثاني ان الكلام
في هيولى الاجسام الخ مأخوذ عما ذكره الشارح هٰهنا من دون
الحاجة الى ما ذكره المحاكم سابقا فتدبر قال المحاكم فيكون
اختلافها انما هو بامور وراء الجسمية وهي الصورة النوعية
قيل اقول فيه بحث لان هذا الدليل على اثبات الصورة النوعية
علم

في العناصر بناء على اتحادها في الهيولى كاتحادها في الهيولى كاتحادها
في الجسمية ولا يدل على اثبات الصورة النوعية في الافلاك
لما تقرر عندهم ان هيولاتها مختلفة بالنوع انتهى وهذا كما ترى
ضرورة ان الهيولى من حيث انها هيولى سواء كانت في الافلاك
او في غيرها مبهمة فلا يصح ان يتحصل بها النوع كيف وان شانها
القبول والاستعداد والامكان وما به يحصل النوع يلزم ان
يكون الهيولى مبدأ للتحصل النوعي سيما ان الجنس والمادة متحدتان
بالذات وبالفعل فلا يصح ان يكون الهيولى مبدأ للتحصل النوعي
سيما ان الجنس والمادة متحدتان متغايرتان بالاعتبار سواء كانت
في الافلاك او العناصر وما وقع عن المحاكم بقوله وهي مبادي
للآثار المختلفة الخ على ما عليه الحكماء يدفع ما ذكره صاحب القيل
كما اشار اليه الشارح المحقق بان القابل لا يكون فاعلا ومن
الظاهر عدم اختصاصه بالقابل في العناصر بل انه يشمل الافلاك فلاك
ايضا قال المحاكم ومن الفهم العجيب ان يفهم من قد ان
للهيولى الخ قيل اقول مراد الشارح ان الهيولى في العناصر بالنسبة
الى كل واحد من الصور النوعية قد يقارن اي في بعض الاوقات
وقد لا يقارن اي في وقت آخر فكلمة قد مستعملة في تبعيض
الوقت على ما هو اصلها ويدل على ما ذكرنا قوله ولا يجب ان
يقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل يقارنها وقتا دون وقت
ولو كان مقصوده التبعيض باعتبار افراد متعلق المحمول
الذي هو الصور لم يكن لتلك المقدمة مدخل في اداء هذا المقصود

واما قوله الهيولى لا يفارق هذه الصورة معا بل يقارن
واحدة منها فقط فلعله توطية لقوله ولا يجب ان يقارن
تلك الواحدة دايما واراد بجزئية الحكم جزئيته باعتبار الوقت
باعتبار الوقت لا افراد متعلق المحمول وباقي الكلام ظاهر لا
عليه نعم يتوجه على هذا التوجيه ان تخصيص فايدة قد على
هذا التوجيه بالعناصر مع ان المدعى يتناول الفلك على
ما قال الشيخ او مع صورة توجب امتناع قبول الملك وليس
مراد الشارح ان هذا الاختصاص المفهوم من كلمة قد معتبر
في الدعوى ويقام عليه الدليل حتى يرد ان الدليل لا يدل على
انه قد يقارن بل الدعوى التي استدل عليها ما اشار اليها بقوله
يريد اثبات الصورة النوعيه ومقصوده النكتة في التعبير
منها بعبارة قد واقول يمكن ان يقال فايدة قد التنبيه
على ان الهيولى تخلو في العناصر عن صورها المعينه وفي الفلكيات
لا يخلو منها وكلمة قد مستعملة في تقليل الحكم وتظهر فايدتها
بالنسبة الى طبيعة الهيولى في الجملة المتناول للفلكيات والعنصريات
واما ان قد لا يستعمل في تبعيض الحكم فقد عرفت جوابه انتهى
وهذا كما ترى لان ما وقع عن الشيخ ههنا بقوله والهيولى قد لا تخلو
ايضا عن صور اخر ومتعلق المحمول الجميع لا الصورة المفردة الواحدة
يدل على ان المراد ما فهمه المحاكم واعترض عليه فح لا يلزم ان
لا يكون لتلك المقدمة مدخل في ادلة المقصود بل يكون لها
مدخل لان المقدمتين المستفادتين من قوله ولما كانت

الهيولى لا يقارن هذه الصور معا الى قوله بل بها يقارن بها
وقتا دون وقت لورود لفظ قد المفيدة مع الفعل المضارع
جزئية الحكم ومن الظاهر ان هذه المقدمة تفيد ايضا جزئية
الحكم لانه اذا كانت مقارنة الهيولى نظرا الى الصورة الواحدة ايضا
وقتا دون وقت فلا يصدق ما ذكره الشيخ الا جزئيا لا محالة
ومن البين انه يفيد جزئية الحكم بالمعنى المذكور وما وقع عن
الشارح بقوله ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما يقارنه من
الصورة النوعيه الى آخره يدل على ان ما ذكره صاحب القيل هو
مراد الشيخ وما ذكره بقوله فاقول يمكن ان يقال في حاصل كلام
ان الهيولى اعم من هيولى الفلكيات وعدم الخلو الذي مودى كلام
الشيخ ومنطوقه بالنسبة الى الهيولى الفلكيه فيظهر منه بحسب المفهوم
ان بعض الهيولى وهي هيولى العناصر كانت خالية عن صورها
المعينه ولكن المعنى المراد من هذه العبارة عدم الخلو
في الهيولى الفلكية وفيه ما ترى كيف وقول الشيخ كيف ولا
بد من ان يكون اما مع صورة تابى عن ذلك لان هذا الترديد
يجري في الهيولى الفلكيه بل في المطلق وفي قوله وقد عرفت
جوابه نقول من هذه الجوابية لا يفهم الجواب المفيد فعليه
البيان من مقام آخر حتى ينظر فيه فافهم قال الشارح
احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل لما كانت هذه
الامور ظاهرة الوجود قد تصدى الشارح المحقق لها في اثبات
المدعى وهو على خلاف ما عليه امر بعض الاعراض كحرارة الهوا

مثل الخفا بينهما ثم انه لابد لها من سبب ولا يصح ان يكون هو
الجسمية المطلقة لاشتراكها ولا الهيولى لامتناع القبول
والفعل فيها وانما لم يذكر الاشتراك ههنا ايضا لجريانه في الهيولى
العنصرية دون الفلكية لاتحادها بالنوع في الاول دون
الاخير ولكن بقي الاشكال على هذا التقرير فيما وقع عنده بقوله
لان المفارق يتساوى نسبته الى جميع الاجسام الكل وذلك
لاختلاف المواد فيه بالنوع فكل مادة منها تسئل بلسان
حالها ما يليق بحالها فلا يكون على سنة واحدة نظرا اليها نسبة المفارق م
على انه يمكن ان يكون المجردات الصرفة التي تنحصر كل نوع منها
في فرد توجب ذلك الاختلاف كما نبه عليه في النمط الثاني
من هذا الكتاب حيث يقول ثم الكواكب ومواضعها هي ولعل
الفاضل المحاكم لما استشعر بهذا الاشكال قال الا انا نقول
نحن نعلم بالضرورة ان تلك الاثار انما تصدر عن الاجسام
فتبين ان الاحراق ليس الا من النار والترطيب انما هو من
الماء فيكون اختلافهما انما هو بامور وراء الجسمية وهي الصورة
النوعية انتهى ثم ان من العجب ان بعض الناس بعدما ذهب
الى عدم علية الهيولى لتلك الاعراض للزوم كونها قابلة وفاعلة
تعرض على المحاكم بقوله فيه بحث لان هذا الدليل انما يدل
على اثبات الصورة النوعية في العناصر بناء على اتحادها في
الهيولى كاتحادها في الجسمية ولا يدل على اثبات الصورة النوعية
في الافلاك لما تقرر عندهم ان هيولاتها مختلفة بالنوع فلعل

اختلاف

اختلاف الحقيقة فيها مستند الى اختلاف هيولاتها فقط لا
الى اختلافها في الصورة النوعية هذا كلامه ولا يخفى ان حديث
كون المادة قابلة لا فاعلة جار في الافلاك ايضا ثم انه بعد ما
وصل الى ما قاله الشارح المحقق من انه لا يمكن ان تقتضيها
لجهة المتشابهة في الاجسام ولا الهيولى لان الفاعل لا
يكون قابلا له قال فيه نظر لما تقرر عندهم ان هيولى كل فلك
مخالف لهيولى الافلاك الاخر بالنوع فنقول لعل مبدع الاثار
المختلفة لكل ذلك هو الصورة الجسمية هذا كلامه ولا يخفى ونفيه تارة اخرى م
ان الصورة الجسمية طبيعة واحدة نوعية فكيف يصح استناد
امور مختلفة اليها وكون موادها مختلفة بالمهية لا يؤثر في
ذلك فليتدبر ثم ان اثبات الارباب للانواع على ان يكون
كل منها متصرفا في افراد نوع تصرف تدبير انما يكون فرع ثبوت
النوعية وهو انما يكون في الاجسام بصور نوعية جسمانية
كالماء والنار والارض والهواء من بسايط العنصريات و كا
الانسان والفرس وما يشابههما من الحيوانات وكا
لياقوت والذهب والفضة من المعدنيات وقس عليه
امر الفلكيات فما لم تثبت تلك الصور النوعية لم يصح
القول باثبات ارباب الانواع ثم بعد اثباتها يصح اثبات
تلك المجردات من ارباب الانواع وذلك على ان تستند تلك
الاثار الى تلك الارباب بواسطة الصور النوعية ومن ههنا ظهر
حال ما قيل فيه بحث اذ دعوى الضرورة في محل المنع وهل هذا الا

كما قيل نحو نعلم بالضرورة ان الاثار الصادرة من زيد مثلا
انما يصدر من بدن زيد لا الجوهر المفارق الذي يسمى نفسا
نعم غاية الامر ان نسلم ان مبدوه لا يكون مفارقا كالعقل
واما انه ليس مفارقا اصلا فغير ضروري كيف وقد نقل
ان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبدا مفارقا تستند
اليه اثاره الصادرة عنه ظاهرا يسمى رب النوع هذا كلامه
ولا يخفى ان من الناس الذي ذهبوا الى ذلك هم الاشراقيون
والتعبير عنهم بانهم من الناس لا يخفى ما فيه من الادب فتد
بر ثم ان تلك الارباب لما كانت مجردات صرفة متعلقة
بانواع متخالفة نسبة كل منها الى كل نوع من هذه الانواع نسبة
النفس الى البدن الشخصي فلا يصح استناد هذه الاثار الى تلك
الارباب الا بعد اثباتها واثباتها انما يكون بعد هذه الانواع
ضرورة انه لو لم يكن كذا لكانت نسبة كل منها الى جميع الاجسام
على السواء فتعين ان يكون ذلك من جهة اختصاص كل جسم
بامر زايد على الجسمية ولا يصح ان يكون ذلك عرضا والا لزم
تقوم الجوهر بالعرض فيكون جوهرا وليس ذلك الا الصورة النوعية
قال الشارح ولا يمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة
قيل اقول فيه نظر لانه لما تقرر عندهم ان هيولى كل فلك مخالف
لهيولى الافلاك الاخر بالنوع فح نقول العلة مبدء الاثار المختصة
بكل فلك هو الصورة الجسمية لكن بشرط تلك الهيولى القابلة
لتلك الاثار والاعراض بل نقول العلة المؤثرة هو الجسم الفلكي المخالف

بالنوع

بالنوع وهو لم يكن قابلا لما يفعله ولا مشتركا بين ساير الاجسام
انتهى وفيه ان هذا كما ترى ان من الجائز ان يقال كما ان القابل لا يكون
فاعلا للاثار التي كان القابل قابلا لها لا يكون شرط تاثير
الفاعل اي ما يكون به يتم فاعلية الفاعل او تم تاثيره اي الذي
بانضمامه يتم تاثير الفاعل فيوجد المعلول والحاصل ما هو من
قبيل الجزء الاخير للعلة التامة للاثر وانما قلنا ذلك لان
دليل عدم كون القابل فاعلا يجري ايضا فيه بل اجراءه هٰهنا
اظهر كيف لا والوجوب والامكان اللذان يكونان لاز مين
للقبول والفعل على ما يظهر من كلامهم ودلالة تنافيهما على تنافي
الملزومين ظاهر ثم نقول انه لا يتحقق في الهيولى وان
كانت مخصوصة الا القوة والاستعداد والتهيؤ والامكان
والقبول نظرا الى هذه الاحوال فيستلزم ان لا يكون شرط
التاثير الذي به يتم وجود المعلول الذي كان اثرا يتحقق
في هذا القابل ونقول ايضا ان ما ذكره في شرطية الهيولى للك
المبدا اما ان يكون من قبيل الشرط الذي يقال في الماهية
بشرط شيء مثل يقال الحيوان بشرط الناطق انسان اي
الحيوان الناطق اي ذلك المجموع عين الانسان فح المؤثر
هو مجموع الصورة والهيولى وهذا ما ذكره في قوله بل نقول
فليس كلامنا اخر واما ان يكون الشرط الذي يقال في
مقام اخر ويتصور هذا على نحوين احدهما ان يكون الهيولى
نفسها شرطا وجزءا للعلة التامة وفيه ما سياتي في قوله

بل نقول والثانی ان التقیید بالهیولی ان کان شرطا وجزءا و
هذا مع استلزامه لکون الهیولی شرطا ایضا یستلزم ان یکون
المنوع والمحصل والمبدا الذی تترتب علیه الاثار المختصه
بلا انتظار امر آخر عرضا فقد اشار الشارح الی ابطاله بقوله
ویجب ان تکون صور الاعراض له وما ذکره بقوله بل نقول
فیه ان الجسم الفلکی المخالف بالنوع یشترک مع سایر
الافلاک بل مع سایر الاجسام فی الجسمیه لا فی الصورة الجسمیة
التی هی طبیعة نوعیة علی ما تقرر عندهم بل فی الجسم الذی کان
معدودا من اجناس الانسان وغیره من الاجسام والموثر
فی الجسم الفلکی لیس باعتبار هذا الجنس او ما یوخذ منه هذا
~~وهو مبدا الجنس بل باعتبار الفصل والمنوع ومبدیهما~~ او علی
~~تقدیر~~ فیلزم القول بالصورة النوعیه التی هی مبدا الفصل او میداه م
لا محاله ~~ولیس المراد الا اثبات مبدا الفصل والمنوع هی ما~~
قال الشارح ویجب ان یکون تلک الامور مقارنة لها
ای اذا ثبت ان لتلک الامور علة فنقول انها جواهر اذ لو کانت
اعراضا لامتنع ان یصیر جزءا من الجواهر لامتناع کون العرض جزءا
من الجوهر لکن اللازم باطل ضرورة انه من مقومات الجسم
اذ یمتنع ان یحل الاجسام بدونها وفیه نظر لانا لا نسلم ان
امتناع الحصول یستلزم کونها جوهرا ولم لا یجوز ان یکون عرضا
علی انا بعد تسلیمه نمنع کون العرض جزءا من الجوهر کالجسم الذی
یکون البیاض جزءه وهو الجسم الابیض قال الشارح ومما

یوضح

142

یوضح ذلک بقاؤها فی بعض الاجسام هذا الفرق غیر تام
لاختصاصه بجواز زوال الاعراض عنه وهی العنصریات دون
الفلکیات لامتناع زوال اعراضها قال الشارح ولیست الا ان یقال انه یتبدل ایضا
الاستعدادات فلانها لا تبقی الا عند وجود الاجسام عنها وهی من الاعراض م
ووجوب وجود العلة عند وجود المعلول ولا المواد لکرائه
واما المواد
فلکونها قابله وامتناع کون القابل فاعلا وقد تعین من
ذلک ان اختلاف تلک الاعراض انما یفتقر الی تلک المبادی
من حیث ان یجعل المبادی للاجسام محصله المحاکم والثانی قال م
باطل لان تلک الاثار انفعالیة والانفعال لا یکون الا فی
الهیولی قیل اقول فیه نظر اذ لا یلزم من کون آثار الصورة
النوعیه فی الهیولی ان یکون الصورة متعلقة بالهیولی حالة
فیها لجواز ان یکون حالة فی الصورة الجسمیه او فی الجسم
المطلق المرکب من الصورة الجسمیة والهیولی ویکفی هذا الا تباط
فی کونها سببا للاثار یتحقق فی الهیولی علی انه لو اقتضی ذلک
کونها فی الهیولی یلزم حلولها فی الصورة ایضا لانها تکون
سببا للاثار یتحقق فی الصورة الجسمیة کالمقدار والوضع
والتحیز هذا ان ارید بالتعلق بالهیولی حلولها فیها کما هو
الظاهر وان ارید به ما یتناول حلولها فیما یقارنها و فی الهیولی او حلولها م
هو مغنی کونها مادیة لا مجردة فلا یصح تقسیمها الی المقارن فهو بعینه معنی المفارق م
والمفارق ثم تقسیم المقارن الی المتعلق بالهیولی والی غیر المتعلق
بها انتهی قال الشریف المحقق قدس سره علی ما وقع عندی بخ
ولا یخفی انه کیف یستقیم ذلک الجواب مع شهرته م

ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها لها اى لا يوجد بدون الهيولى
انتهى وذكر المحقق الجرجانى ونقسيم المقارن بمعنى كونه
ماديًا الى المتعلق وغير المتعلق بالمعنى الذى ذكرناه صحيح
ولا غبار فيه كيف لا وليس معنى المقارن ما لا يوجد بدون
ما هو مقارن له حتى لا يصح التقسيم وبهذا يظهر ان الصورة
الجسمية المقارنة للهيولى يمكن ان يقال فيها كما قالوه ويقع
مبحثنا اما انها لا يوجد بدون الهيولى اصلا فيوجد وهذا
ظاهر قال المحاكم لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك
الاثار انما يصدر من الاجسام قيل هذا جواب بتغير الدليل
اقول فيه بحث اذ دعوى الضرورة فى محل المنع وهل هذا الا
كما قيل نحن نعلم بالضرورة ان الاثار الصادرة من زيد مثلا
انما تصدر من بدن زيد لا من الجوهر المفارق الذى يسمى
نفسا نعم غاية الامر ان نسلم مبدأها لا يكون مفارقا محضا
كالعقل واما انه ليس مقارنا فغير ضرورى كيف وقد نقل
ان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبدأ مفارقا
يستند اليه اثاره الصادرة ظاهرا او ذهب افلاطون على
ما روى عنه الشيخ المقتول الى ان لكل شىء جوهرا مفارقا
مبدأ للاثار انتهى وهذا كما ترى ان الحق الحقيق بالتصديق
ان المراد بكون هذه الاثار صادرة عن الاجسام كونها فى
انفسها طالبة لها مشتاقة اليها شوقا طبيعيا وارادياً و
ذلك حيث ان الطبيعيين يعنون بالفاعل مبدأ التحريك

لامبد

لا مبدأ الوجود ومفيده مثل البارى الحق تعالى العالم كما اشار
اليه الشيخ فى الهيات الشفاء والحاصل انا نعلم ضرورة ان هذه
الحالة فى ذاتها مستندة اليهما مع قطع النظر عن جميع الاغيار و
الاعتبارات الخارجة فتعين استنادها الى ما يختص بها
من الصورة النوعية وليس المراد اثبات فاعليتها على ما فى
الفلسفة الاولى بل المراد بها اثباتها على ما هو عليه الطبيعيون
وهو كونها مبدأ الحركة والسكون بالذات فلذا عبر عن
فاعليتها له بالاستحقاق قال الشارح الفاضل فنقول اختصاص
كل واحد من اقسام الاجسام بكل واحد من هذه الاحكام لا يمكن
ان يكون للجسمية العامة المشترك فيها ولا للوازمها ولا للفاعل
المباين فانه ان لم يكن الجسم المختص بالصفة المعينة مستحقا
لتلك الصفة كان تخصيص الفاعل له بتلك الصفة دون ساير
الصفات ودون ساير الاجسام امرا ممكنا وقع لا عن سبب
وذلك محال وان كان الجسم المعين مستحقا لتلك الصفة و
ذلك الاستحقاق لا يكون للجسمية المشترك فيها فلا بد وان تكون
ذلك لاجل صورة نوعية مغايرة للصورة الجرمية وذلك هو
المطلوب انتهى وهو صريح فى المدعى حيث عبر عن ذلك بالاستحقاق
لا بالفاعل المفيد المعطى الذى هو المراد فى الفلسفة الاولى على
ما نقله شيخ اتباع الرواقيين ومحيى رسم الاشراقيين عن
افلاطون من ان المفيد للوجود والمعطى له وهو الفاعل الذى كان
مرادا فى الفلسفة الالهية او المبدأ بمعنى الغاية ثم ان ما وقع عنه

اولا بقوله هذا جواب بتغير الدليل وقيل انه تسليم للاعتراض ولا
يخفى جواز ان يقال ان هذا بالحقيقة اثبات المقدمة الممنوعة
والحاصل ان ليس للمفارق هذه الخصوصية التي بها تصير هذه
الاشياء الا ان يكون للاجسام في ذاتها استحقاق قبول تلك
الاثار وبهذا الاستحقاق ثبت المطلوب قال المحاكم فقول
تعلق الصورة بالهيولى يدل على استلزامها للهيولى لا بالعكس
في قبل وذلك المتعلق اي الحال لا يتحقق بدون المحل البتة بخلاف
العكس اقول يحكي الجواب بانه اذا ثبت تلك المقدمة
بكونها حالة في الهيولى لم يثبت امتناع خلو الهيولى عنها
فلم يكن تلك المقدمة مستدركة في بيان عدم خلو الهيولى
عن الصورة الا انها ليست مستعمله في ذلك البيان انتهى
وهذا كما ترى ان من الجايز ان يقال كون المتعلق عين الحال
او مستلزما للحالية او البحث ولم يثبت بعد في ماذكره في
قول القوم لا يخفى ما فيه لا يتنا به عليه ومن الاصحاب من
قال يرد عليه ان اقتضاء الصور للامور الانفعالية اللازمة
يدل على تلازم الصورة والهيولى اما استلزام الصورة للهيولى فظاهر
واما استلزام الهيولى لها فلان تلك الاعراض الانفعالية لازمة ولا
يوجد الهيولى بدون واحد منها فلا يوجد بدون ما يقتضيها انتهى
وهذا ايضا كما ترى لانا سلمنا ان تلك الاعراض الانفعالية لا
تتحقق الا فيما له قوة انفعالية وتحقق الهيولى بدون الانفعال محال
لا بدون الاعراض الانفعالية التي تحصل من الصور النوعية التي

لم يثبت بعد قال المحاكم لا نم ان حصول الجوهر يستحيل ان
يتوقف على العرض في قبل اقول لا شك ان الاجسام اختلفت
انواعا اما المستند الى تلك الاثار والمبادي لها والاول باطل
فتعين الثاني بيان بطلان الاول ان الصورة هي الحال الذي
يتقوم المحل بها والمراد بالتقوم ما يتناول التنوع والوجود وليس
منحصرا في الوجود لان العناصر الاربعة وكذا هيولاها انما تحتاج
في الوجود الى الصورة المعدنية والنباتية والحيوانية بل الاحتياج
انما هو في تحصلها نوعا يا قوتيا مثلا فظهر ان كل حال يحتاج
اليه المحل في صيرورته نوعا حقيقيا يكون صورة انتهى و
هذا كما ترى ان كون التقوم بحسب التنوع يستلزم جوهريته
محل كلام الا ان يقال انه لا يصح كون محصل النوع الجوهري عرضا
الجسم المركب وهو ظاهر البطلان واما
الخشب نظرا الى السرير فهو صحيح لكن في الكل
الحقيقي ضرورة ان الجسم النوعي يحتاج الى الجسم
وع والجسم المطلق الذي من الاجناس في
شان الاجناس في الجواهر والاعراض و
المنوع فكيف يكون موضوعا لهذا العرض
الموضوع من المشخصات ويجب تقدم الموضوع
جود والتشخص وليس شان الجنس مع المنوع
اخر ان هذه الاثار انما تصدر عن الاجسام
كم بقوله نقول نحن نعلم ان تلك الاثار في

اولا بقوله هذا جواب بتغير الدليل وقيل انه تسليم للاعتراض ولا
يخفى جواز ان يقال ان هذا بالحقيقة اثبات المقدمة الممنوعة
والحاصل ان ليس للمفارق هذه الخصوصية التي بها تصدر هذه
الاشياء الا ان يكون للاجسام في ذواتها استحقاق قبول تلك
الاثار وبهذا الاستحقاق ثبت المطلوب قال المحاكم فلو
تعلق الصورة بالهيولى يدل على استلزامها للهيولى لا بالعكس
في قيل وذلك المتعلق اي الحال لا يتحقق بدون المحل البتة بخلاف
العكس اقول يكفي الجواب بانه اذا ثبت تلك المقدمة
بكونها حالة في الهيولى لم يثبت امتناع خلو الهيولى عنها
فلم يكن تلك المقدمة مستدركة في بيان عدم خلو الهيولى
عن الصورة الا انها ليس … نتى
وهذا كما ترى ان من الجا … ال
او مستلزمًا للحال اليه او … في
قوله قوله لا يخفى ما فيه … ن
قال يرد عليه ان اقتضاء … مة
يدل على ملازم الصورة وال … للم
ولما استلزم الهيولى لها فلان … ولا
يوجد الهيولى بدون واحد من … انى
وهذا ايض كما ترى لانا سلمنا … لا
تتحقق الا فيما له قوة انفعالية … ال
لابدون الاعراض الانفعالية … لتى

لم يثبت بعد قال المحاكم لا نم ان حصول الجوهر يستحيل ان
يتوقف على العرض في قيل اقول لا شك ان الاجسام اختلفت
انواعا اما المستند الى تلك الاثار والمبادئ لها والاول باطل
فتعين الثاني بيان بطلان الاول ان الصورة هي الحال الذي
يتقوم المحل بها والمراد بالتقوم ما يتناول التنوع والوجود وليس
منحصرا في الوجود لان العناصر الاربعة وكذا هيولاها لم تحتج
في الوجود الى الصورة المعدنية والنباتية والحيوانية بل الاحتياج
انما هو في تحصلها نوعا ما قويا مثلا فظهر ان كل حال يحتاج
ج اليه المحل في صيرورته نوعا حقيقيا يكون صورة انتهى و
هذا كما ترى ان كون التقوم بحسب التنوع يستلزم جوهريته
محل كلام الا ان يقال انه لا يصح كون محصل النوع الجوهري عرضا
لان تقومه اما بالجسم المركب وهو ظاهر البطلان واما
بجزء آخر من قبيل قطع الخشب نظرا الى السرير فهو صحيح لكن في المركب
الصناعي لا المركب الحقيقي ضرورة ان الجسم النوعي يحتاج الى الجسم
المطلق وهذا ممنوع والجسم المطلق الذي من الاجناس في
نفسه مبهم كما هو في شان الاجناس في الجواهر والاعراض و
تحصله لا يتم الا بهذا الممنوع فكيف يكون موضوعا لهذا العرض
ع ومشخصا له لان الموضوع من المشخصات ويجب تقدم الموضوع
على العرض بحسب الوجود والتشخص وليس شان الجنس مع النوع
كذلك نقول يوجد اخر ان هذه الاثار انما تصدر عن الاجسام
كما اشار اليه المحاكم بقوله نقول نحن نعلم ان تلك الاثار الخ فمقتضى

هذا العلم يلزم ان يكون مصدر هذه الاثار متحدًا مع الجسم
ذاتًا او وجودًا حقيقة باعتبار ما لا الاتحاد بالعرض **قال**
المحاكم ثم يلزم من جوهرية تلك المبادى ان تكون صورًا او اغا يلزم
لو كانت حالة في الهيولى في قيل اقول الاستدلال على كونها متعلقة
بالهيولى وهو بعينه معنى الحلول فيها فبقى في احدى مقدمات — فيتمّ القدح
دليله الا ان يقول انه لم يتبين بعد ولعله اشار الى البحث الذى
اوردنا عليه هناك انتهى وهذا كما ترى ان معنى كونها متعلقة
بالهيولى ليس معنى الحلول وعلى ما اشار اليه الزاهد قدس سره
من وقوع هذا المعنى اى التعلق لا يلزم الحلول كما عرفت ونظر المحاكم اليه
وما اشار اليه صاحب العقل هناك يندفع بما بيناه ثم من الاحتجاج
من قال في وقع كلام المحاكم لا معنى للحلول الا الاختصاص الناعت
ههنا هو ان الحال نفسه يكون نعتا للمحل ضرورة ان الصورة
الجسمية ليست نعتا للهيولى بل معناه ان الصفات الحاصلة
للحال حاصلة للمحل ولا شك ان الصورة النوعية حالة في الهيولى
بهذا المعنى لاقتضائها ما يتعلق الامور الانفعالية كسهولة — بما من
قبول الفصل والوصل وغيرها انتهى وهذا كما ترى ان دعوى الضرورة
في ان الصورة الجسمية ليست نعتا للهيولى ممنوعة تكون — ما لهيولى
بل نفسها نعتا لها ولا منافاة بين جوهريتها وبين كونها نعتا
لها بحسب الخصوصية وذلك بخلاف امر العرض فانه يمتاز بنعت
نعت لموضوعه وما ذكره بقوله انه لا شك في ان الصورة
النوعية حالة في الهيولى بهذا المعنى الى قوله كسهولة وهذا

كا

كما ترى ان سهولة قبول الفصل والوصل ليست من صفات الصورة
النوعية حقيقة وان كانت معلولة لها ومقتضاها اللهم الا
ان يقال السهولة يحصل للصورة النوعية بالعرض فتدبر **قال**
المحاكم والحق ان اثبات الجوهرية ههنا ايضا مستدرك في قيل اقول
الشيخ اطلق لفظ الصورة على مبدء الآثار وهي الحال الجوهري
فلا بد لهم كلامه من التمسك بالمقامين الاخيرين حتى يثبت — لتتميم
ما ادعاه فظهر ان اثبات الجوهرية ههنا ولكن اثبات كونها متعلقة
بالهيولى ليس مستدركا وهذا كما ترى يجوز ان يقال ان اثبات الصورة
النوعية التي لها هذه الحالات لا يحتاج الى اثبات الحالات في
هذه المرتبة وفي الهيولى ايضا يقول امثال هذه غاية ما في الباب ان من
خصوصيات اثباتها بعض الدلائل السالم استدل بها للمحلية ايضا
يقول مثل هذا الغالب مع عن يقوم بها بالحال وهو من الحالات اللازمة
للهيولى لم يثبت بهذا الدليل وهذا يقدح في اثبات الهيولى فكهذا — وانه
القول في الصورة النوعية **قال** المحاكم فالصورة النوعية وان
كان امرا واحدا بالذات الا انها متعددة الجهات بعض لكل جهة
ما يناسبها في قيل اقول القائل ان يقول اذ جوزتم استناد آثار
مختلفة الى صورة نوعية واحدة بجهات مختلفة فلم لا يجوز
ان يكون تلك الآثار مستندة الى الصورة الجسمية بجهات
مختلفة وشرائط متعددة يحصل في كل جسم ما يناسب آثارها فلم
يحتج الى اثبات الصورة النوعية انتهى وهذا كما ترى لان الجسمية
المطلقة ليست مبدء الآثار معينة ما لم تتخصص بعض من العناصر

وهو مشروط بصورة نوعية بعينها او الالم يتخصص كما سيأتي في
الشرح بقوله وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان
سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصورة لاغير انتهى وذكر
المحقق الشريف ههنا اى الجسمية المختصة معلولة للصورة
النوعية انتهى ومن الظاهر عنهما اندفاع ما ذكره هذه
القايل ايضا كيف واختصاص الصورة الجسمية بكل جهة من
الجهات وشرطها من الشرايط من قبل الصورة النوعية وايضا يمكن
ان يدعى الضرورة بان صدور هذه الاثار من الاجسام كما
اشار المحاكم اليه فيما سبق بقوله لانا نقول نحن نعلم بالضرورة
في ما حاصله ان الترطيب انما هو من الماء والاحتراق
من النار نظرا الى ذاتيهما مع قطع النظر عن الامور الخارجة
ومن البين انه لا يصلح لذلك الجسمية المطلقة ولا
الصورة الجسمية لاشتراكها في جميع الاجسام وحديث انضمام
الجهات والاعتبارات لا يجديه نفعا ضرورة ان الجهات و
الاعتبارات من الامور الخارجة ثم نقول بوجه آخر وان كان
بظاهره لا ينطبق عليه ما وقع عن المحاكم ولكن يناسب ما
ذكره الشيخ والشارح مناسبة تما وهو ان يقال ان ما وقع عن
الشيخ بقوله وكيف هو لابد من ان يكون مع صورة تقتضيه
في ليس دليلا على اثبات الصورة النوعية بل مؤيد لما يظهر
من قوله والهيولى قد لا يخلو ايضا عن صور اخرى في بقرينة قوله
وكيف في لانه لم يذكره في مقام الاستدلال ومن الظاهر انه لا

لاشتراكها في الجسمية المطلقة

البداهة

البداهة في اصل المراد من اثبات امر ثالث وهو الصورة
النوعية وان كانت جوهريتها ومقوميتها ليست ببديهية
هذ والتعبير من عنوان الفصل بالتنبيه يدل عليه ودعوى البداهة
على ما ذكرناه ليس ببعيد كيف والاجسام المختلفة بالنوع
يلزم لها من منوع ومبدء منوع فاندفع بهذا الوجه ما ذكره
ايضا صاحب القيل بلا قيل قال المحاكم الجواب انه اراد المغايرة
ح بين الاعراض والصور مطلقا في قيل لا يخفى عليك ان حمل كلام الشارح
على هذا يحتاج الى تقدير بعض المقدمات التي لم تكن مذكورة
يلين ويمكن ان يقال العادة هذا الدعوى للرد على الاشراقيين القائلين
بان المبدء في الاجسام للاثار هي الاعراض انتهى وهذا كما ترى
ان من الجائز ان يقال ان بعض المقدمات مفهوم من قرائن
حالية ومقالية وما وقع عن الشارح في الجواب كما سيأتي يؤيد هذا
التوجيه وما وقع عنه بقوله ومما يوضح في يدل عليه وفيما ذكره
بقوله من انه رد على الاشراقيين تامل كيف والاشراقيون ذهبوا
ح الى ان المبادي هذه الاعراض كالسهولة وامثالها وغرض الشارح
بيان مغايرتها لتلك الاعراض على ما قال المحقق كونها مغايرة
لتلك الاعراض في واما جوهريتها وبطلان عرضيتها فمعلوم مما
تقدم والوجه ما ظنه قال المحاكم وهذا توجيه ما ذكره في
الجواب في قيل اقول في هذا التوجيه نظر من وجوه اما اولا فلما
ذكر السيد السند قدس سره بقوله لا يخفى ان تحقق المغايرة لا
دخل له في هذا الفرق بل يكفي فيه ما ذكر في ايضاحها اذا انضم

قد يقال انما ذكره
المحاكم من التوجيه الجواب
الذي ذكره الشارح مم

اليه مقدمة اخرى وهي ان الصورة الفاسدة لايعود عند
زوال ما يقتضي زوالها واما ثانيا فلانا لانم انه لو لم يكن في
الماء سبب لبرودته محفوظة الذات لما عادت برودته
لم لايجوز ان يكون حصول البرودة لحدوث سببه لاينقائه
وانتفاء المانع لابد لنفي ذلك من دليل واما ثالثا فلانه
لايلزم من عدم عود الصورة عند زوال المزيل الاعدم بقاء
صورة اخرى تكون الصورة الزايلة مستندة اليها لاعدم
استناد الصورة الزايلة الى صورة لجواز استنادها الى صورة لجري
اخرى على سبيل الايجاب فيكون عدم كل منها مستلزما لعدم
الاخرى لابد لنفي ذلك من دليل واما رابعا فلان مراد الشارح
رحمه الله لو كان الفرق بين الصور والاعراض في استناد
الاعراض الى مبادي في الاجسام وعدم استناد الصورة اليها لكان
بيان عدم استناد الصور الى صور اخرى كافيا فيه ولم يحتج الى
بيان استناد الاعراض الى مبادي في الاجسام ههنا لانه كان
ثابتا بالدليلين المذكورين فذكر ما يدل على استناد الاعراض
الى المبادي وزعمه انه زعم الحاكم وعدم ذكر ما يدل على عدم علي
استناد الصور الى صور اخرى ذكر لما يجب تركه وترك لما
وجب ذكره كما لايخفى والحق في التوجيه ان يقال ان الشارح
رحمه الله لما قال ان الصورة تختلف باعتبار اثارها فالمقتضية
للكيفيات مناسبة للكيف والمقتضية للامكنة مناسبة
للاين دفعا للزوم صدور المتعدد من الواحد استشعر ان يقال

ان اختلاف الصور باختلاف الاعراض كاف في ذلك فان
الصور من حيث انها حاصلة في المكان غيرها من حيث انها
قابلة للسهولة قبول الاشكال فتعدد الاعراض عين تعدد
الجهات فلا حاجة الى اثبات المناسبات والحيثيات
المغايرة لتلك الاعراض فاني ~~تحقق كون تلك المناسبات و~~ مثلا ان م
~~الحيثيات مغايرة لتلك الاعراض~~ فان كون الجسم بحيث
يستحق اينا مثلا هو غير حصوله في المكان وتحقق ثانيا لا تخن م
نفي بالمناسبة المذكورة الا هذه الحيثية ومما يوضح ذلك
بقاء تلك الحيثيات في بعض الاجسام مع زوال الاعراض
مثلا الجسم المرمي الى الهواء لاشك انه بحيث يستحق لمكانه
الطبيعي مع انه ليس بحاصل فيه وبالجملة هذا الكلام ومنه
اشارة الى ان الجهات التي يصدر عن الواحد اثار مختلفة
بحسبها يكون مغايرة لتلك الاثار كما لايخفى على من تتبع
كتب القوم انتهى وهذا كما ترى ما يرد على ما ذكره اولا لان
لتحقق المغايرة مدخلا في هذا الفرق والمراد من المغايرة
ما قاله الحاكم في الجواب ووجهه ان لما ذكره الشارح بقوله
ان كون الجسم له مدخلا في هذا الفرق هو ان هذه الجهة
التي هي جهة الصورة يمكن استنادها الى الخارج المفارق بان
يجعله بهذه الجهة والحالة وان كان الاين حاصلا وصادرا
عنه لا عن ذلك المفارق كما يشعر به ما وقع عن الحاكم بقوله
لانا نقول يدل على ذلك والتفرقة صحيحة غاية ما في الباب بعض

مقدمات الدليل مطوية ويظهر ذلك بالنظر الى القراين ومن
هٰهنا يناسب هذا التحقيق ويوضحه فلهذا اورد ما اورده
الشريف المحقق قدس سره في قوله اما ثانيا وماذكره بقوله
واما ثانيا ففيه ان عود برودة الماء لايكون الا بسبب في
الماء لان هذه البرودة ليست الا من الماء كما اشار اليه
المحاكم فيما تقدم بان هذه الاثار انما تصدر عن الاجسام
غاية ما في الباب انه عبر عن الايضاح بهذه العبارة على ان
المقدمات الظنية كافية للايضاح ولا تعتبر كونها برهانية و
فيما ذكره بقوله واما ثالثا فلانه لايلزم من عدم عود الصورة
تام لان الكلام في الصورة التي كانت مبدا له بطريق الايجاب
على هذا الفرض والتفرقة حاصلة بين هذه الصور والاعراض
في الاستناد وعدمه ويؤيده ما وقع عن المحاكم عند شرح قول
الشارح والجواب بقوله ولايلزم من ذلك بل على ان الصورة
بالحقيقة هو المبدا فلا تستند الى صورة اخرى ثم ان ما
ذكره في ترك ما وجب ذكره فيمكن ان يقال ان عدم العود
في الصورة المذكورة وزوال المزيل ظاهر بخلاف بقاء
السبب المقتضي للبرودة وكونه محفوظ الذات فانه غير
ظاهر فلهذا ذكر هذا وترك ذلك على ان ما ذكره اقرب
بالمراد فلهذا اكتفى بما هو المقصود من الذات وامثال هذا
يليق بالذكر والتركيب والمقدمات الظنية كافية في مثل هذا
المقام والتوجيه الذي ذكره لكلام الشارح يابى عنه ما

وقع عن الشارح فيما ياتي بقوله والجواب عنه بما مر من مغايرة
الاعراض ومباديها حيث انه على ما وجهه ذلك القايل لا
ينطبق ما وقع عن الشارح على انا نقول ان بيان كون
الحيثيات مغايرة لتلك الاعراض وان كان حقا لكن لايلزم
ذكره هٰهنا بل المراد اثبات الصورة النوعية واستناد الاعراض
اليها فهو يصح على تقدير كون الحيثيات نفس تلك الاعراض
فيكون ذكره ذكر ما لايلزم ذكره وعدم ذكر المغايرة على
ما ذكره المحاكم ترك ما يلزم ذكره كما اشار اليه الشارح
بقوله والجواب قال المحاكم وجواب الشارح من وجهين
احدهما انه يثبت له قل اقول في هذا الجواب نظر من وجهين
احدهما ما ذكره الشارح في نفي كون المفارق علة للاعراض
الجسم واثاره من ان نسبته الى الاجسام على السواء لو تم لدل
على انه ليس علة للصورة المعينة فبناء على ما ذكره لا يمكن
استناد تلك المبادي الى المفارق ويمكن ان يجاب عنه بان
هذا اشارة الى ما حققه الشارح ووجهه صاحب المحاكمات
من بيان المغايرة بين الصور النوعيه والاعراض حيث قال فيه
فلولا ان في الماء سببا لبرودته محفوظ الذات لما عادت
برودته بخلاف الصورة اذا زالت لايعود عند زوال المزيل
بل لابد في عودها من وجود المقتضي في الخارج واما ثانيا
فلان بناء كلام الامام والشارح سيظهر على حمل دليل الشيخ
على انه استدلال باختلاف الاثار على اختلاف المبادي وح لو

استنادا ختلاف المبادی الی المفارق لکان مستندا الی
اختلاف المفارق وذلک خلاف مذهبهم اذ عندهم ان
جمیع الصور الحادثة مستندة الی العقل الفعال انتهی وهذا
کما تری ان من الجایز ان یقال المراد یکون نسبة المفارق
الی الاجسام علی السواء فیما وقع عن الشارح سابقا من ان
هذه الاثار یلزم ان یکون عما یقارن من الجسم لا من
المفارق لانا نعلم ان هذه الاثار من المقارن لا من المفارق
ونسبة المفارق الی الاجسام نظرا الی الاثار علی السواء وبالجملة
ان ابطال صدور هذه الاثار عن المفارق کما یظهر مما ذکره
المحاکم بقوله انا نعلم قطعا من دون الحاجة فی اثبات المراد
الی اثبات کون نسبة علی السواء مطلقا وما وقع عن الشارح
فی الدلیل من شق ابطال المفارق بقوله ویجب ان تکون تلک
الامور مقارنة لها فیه اشعرة الی ابطال کون الهیولی والصورة
مبدا لتلک الاثار والحاصل ان اللازم من وضع کون المبدا
مقارنا وان هذه الاثار تصدر عنه لا المفارق یدل علیه وما
ذکره ذلک القائل فی الجواب لیس بشیء لانه علی تقدیر کونه اشارة
الی ما جعله صاحب المحاکمات به من بیان المغایرة اذ کان
المذکور فی الدلیل تساوی نسبة المفارق مطلقا الی الاجسام
وصح ذلک فلا یجدی هذه الاشارة وما ذکره بقوله و
اما ثانیا فلانه یرد علیه انا لا نستدل علی اختلاف هذه
الاثار مطلقا علی اختلاف المبادی بل نستدل علی اختلاف هذه

الاثار الخاصة المستندة الی المقارن فی الجسم علی اختلاف
المبادی ومن ذلک لا یلزم اختلاف المفارق علی انه یمکن توجیه
ما وقع عن الشارحین علی وجه لا یوخذ اختلاف المبادی فی
الاستدلال وان کان لازما فیتصور ومن الاصحاب من اورد علی
ما ذکره المحاکم فی هذا المقام بقوله اقول ان کان قوله ما بینا
اشارة الی توجیه قول الشارح وتحقیق کونها مغایرة علی ما
هو الظاهر فقد عرفت ما فی بیانه وایضا اعتراض الامام
لیس الا علی الدلیلین اللذین ذکرهما الشیخ فی بیان الفرق بین
الاعراض والمبادی فی استناد الاعراض الی المبادی وعدم استناد
المبادی الی مباد اخری علی وجه لیس فی کلام الشیخ منه عین و
اثر لا یضره وهو بین وان کان اشارة الی ما ذکره سابقا من
انا نعلم بالضرورة ان تلک الاثار من الاجسام ممتنع استنادها
الی المفارق وضرورة امتناع استناد آثار الاجسام الی غیره
بخلاف المبادی فانها یجوز استنادها الی المفارق فهو مع انه
غیر صحیح فی نفسه وقد اشرنا الیه سابقا لا یصلح توجیها لکلام
الشارح لان الشارح تصدی لاثبات ان تلک الاثار لیست
من المفارق حتی یلزم منه یلزم کونها من المفارق سلمنا صحة
الدعوی وکونها منطبقة علی کلام الشارح لکن لا یندفع به
الاعتراض بعد اذ علی تقدیر تسلیم ان تلک الاثار من الاجسام
یمکن ان یقال لم لا یجوز ان یکون نفس تلک الاثار من الصورة
الجسمیة ویکون اختلافها بحسب الاستعدادات والاوضاع

السابقه لابد لنفي ذلك من الدليل وان كان اشارة الى
الدليلين المذكورين فهو ظاهر البطلان اذ ليس الكلام الا
فيهما وان اراد معنى آخر فليتصور حتى يتكلم عليه انتهى و
هذا كما ترى انه يرد عليه ما قدمنا في بيان المحاكم وفيما
ذكره بقوله وايضا اعتراض الامام لا تمام ضرورة ان مراد
المحاكم هو ان الشارح حرر دليل الشيخ بهذا الطريق وما قاله
الشيخ في تحقق المغايرة ووجهه المحاكم بما ذكره مما يوضح ابطال
كون المفارق علة للآثار وتحقيق لما وقع عن الشارح فيما
سبق ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لهما لخ وما
ذكره تفصيل لما اجمله الشيخ والشيخ لم يتعرض الى بيان بعض الشقوق
ومن جملتها ابطال كون الهيولى مبدأ لتلك الآثار بل قول
الشارح ويجب ان يكون لخ وما ذكره في التحقيق بهذا الا
بعض الايرادات ولا يلزم على المستدل الاشارة الى دفع
الاعتراضات مفصلا بل مجملا بل يكفي ان يكون استدلاله على
وجه لا ينافي ما يقال في ابطال ما يرد عليه ثم ان ما ذكره بقوله
فهو مع انه غير صحيح في نفسه لخ يرد عليه ما اشرنا اليه سابقا
وقوله لا يصلح توجيها لكلام الشارح لخ يرد عليه انه يصلح
توجيه ما وقع عن الشارح بما ذكره كما تقدم وبالجملة ان
فيما وقع عنه بقوله ويجب ان يكون لخ اشارة الى ان هذه
الآثار من الاجسام والامور المقارنة لها كائنة فلا بد لها من موضوع

من الامور الموضوعة المقررة لكن لا نعلم ان هذا المقارن هو
الصورة الجسمية او الهيولى او شيء آخر وهو الصورة النوعية وما
ذكره بقوله يمكن ان يقال لم لا يجوز ان يكون نفس تلك الآثار
مردود بان الجسم من حيث الذات مع قطع النظر عن الامور الخا
اللاحقة يكون مبدأ لمثل هذه الآثار وفي الجسم الناري و
غيره ايضا نقول هذا وما وقع عن المحاكم فيما سبق من ان الا
ليس الا من النار والترطيب انما هو من الماء الى غير ذلك انتهى
يؤيد ما ذكرناه ومن ههنا لا يمكن ان يقال ان الصورة الجسمية
المشتركة مبدأ لهذه الآثار اي البرودة والحرارة وغيرهما
المحاكم لما تبين ان الآثار الاجسام وصفاتها مبادئ نوع الاجسام
لخ قيل القول لا يخفى على من له ادنى فطانة ان هذا التوجيه
سمج غاية السماجة اذ ليس في كلام الشارح ما ذكره من ان
تلك المبادي تتصف بساير الاحوال المذكورة فظهر ان قوله
وساير الاحوال المذكورة عطف على قوله تلك المبادي ولا
يمكن حمله على ما حمله الا بتقدير شيئين في كلامه من غير قرينة
عليه اصلا وايضا قول الشارح وصحة الاعراض المذكورة صريح
في امتناع كون الهيولى مبدأ ليس الا لانها لا يمكن ان يكون فاعلا
وقابلا للاعراض لا لان تلك الاحوال لا يمكن ان يحمل الهيولى
وحمل الصدور على الحصول والاعراض على الاحوال تكلف تام
ونحن نوجه كلام الشارح بتوفيق الله تعالى بوجه لا يرد عليه
شيء من هذه الايرادات فنقول قوله ما مر من بيان مغايرة

الاعراض ومباديها اشارة الى ما ذكره ان هذه المبادي
منوعه للاجسام وما وقع عنه بقوله وساير الاحوال المذكو
اشارة الى ما ذكره من لزوم الاحوال المذكورة من تتمة قوله
الاشكال وغيره فحاصل كلامه انه لما ثبت ان الاعراض ليست
واجبة لذاتها فلا بد لها من علل مغايرة لها تكون تلك الا
صادرة عنها وقد عرفت ان تلك المبادي يجب ان تكون
منوعة للاجسام وتلك الاعراض والاحوال غير منفكة عنها ثبت
ان مبادي الاجسام لا يجوز ان تكون هي الاستعدادات
ولا المواد اما الاستعدادات فلانها ليست منوعة للاجسام
غير منفكة عنها فيجب ان يكون ما هو مبدأ ايضا لازما
ان مبدا اللازم لا يجوز ان يكون مفارقا والا لزم تخلف
المعلول عن علته ولا شك ان الاستعدادات غير لازمة
واما المواد فلانها لا يمكن ان تكون فاعله وقابله لشيء واحد
والحاصل ان الجسم لا ينفك عن المبادي المنوعة وعن صفات
هذه المبادي اي يلزم ان يكون مباديها بهذا النحو وما ذكره
المحاكم حاصل كلام الشارح وتوضيح مراده وتفصيل مرامه وعلى
ما وجهنا كلامه به يمكن ان يكون ما وقع عنه بقوله وساير
الاحوال المذكورة معطوفا على تلك المبادي وكونها كذا وكذا
فلا ينافي ما ذكره المحاكم وما ذكره بقوله ايضا قول الشارح
مردود لان المحاكم لا يابى عن ذلك قوله المحاكم وصدور
الاعراض المذكورة الى الاستدلال على انها ليست موادا لان المادة

لا يكون

لا تكون فاعلة لها قلت اقول فيه نظر لان الامام لم يجعل صدور
الاعراض المذكورة منسوبا الى المادة حتى يرد عليه ان المادة
لا يكون فاعلة بل مراده كما ينادي عليه كلامه كما جعلتم
المادة في الافلاك مخصصة للصورة النوعية الصادرة دون
غيرها نقول لم لا يجوز ان تكون المادة الفلكية لا تقبل الا
الاعراض المخصوصة الفايضة منه عليها مع ان يكون فاعل
الاعراض هو المفارق لا المادة وكذا نفي كونها استعدادات
بناء على انها لا بد ان تكون مختصة للجسم منوعة له و
الاستعدادات ليس من شانها ذلك لا يخلو عن جزازة اذ
ليست تلك المقدمات مذكورة في كلام الشيخ انتهى وهذا
كما ترى يمكن ان يقال ان في هذا الجواب ضعفا اولا كون المبادي
منوعة اي لا ينفك الجسم عن المبادي التي كانت كذا وكذا
على ما فصله المحاكم فيلزم من ذلك وجود المبادي المقارنة
فيجب الامام على وفق ما فهمه صاحب هذا القيل وان كان
بعض ما وقع من العبارة يؤيد بظاهره ما فهمه هذا القايل
ولكن يندفع بما علم من عدم انفكاك الجسم عن المبدا المقارن
وبعد وضوح ذلك لا وجه لهذا الايراد اصلا ثم انه اذا نسبت
الاحوال المذكورة الى المادة فهو مندفع بما ذكره المحاكم في
توجيه ما وقع عن الشارح ثم ان ما ذكره في الاستعدادات
وعدم كون المقدمات مذكورة في كلام الشيخ ان اراد بها
المقدمات التي يثبت بها المنوع فهو غير مسلم كيف لا وهي مذكورة

عن الصادر والمفارق على الكيفي ... الا لتلك الصورة الصادرة م

من حواشيه

فيما وقع عن الشيخ بحسب الكناية بقوله كيف وقد بيّنّا ومثّل ابيه
للآثار المختصة بالاجسام النوعية حيث جعلها قرينة دالة على
الممنوع فتدبر قال الشارح ومنها ان الفلك لا يحتاج الى
هذه الصورة لحاصله ان الفلك اعراضه لا يزول وكل جسم
كذلك فهو غير محتاج فيها الى هذه الصورة وقوله لكانت لازمة
ايضا اشارة الى ان لزوم الآثار والعوارض لشيء ما يستلزم
لزوم مباديها من الصور النوعية فيه فيلزم من ذلك ان
تكون تلك الصورة لازمة للجسمية اما بذاتها واما بوسط
والوسط ينحصر في الامور الثلثة المذكورة قال الشارح
الجواب ان استلزم الجسمية المطلقة لهذه الصورة في
طريق توجيه ذلك ان يقال ان اريد بلزومها للجسمية لزومها
لمطلق الجسمية الفلكية الاول ممنوع لما قلتم وكذلك الثاني اذ
تلك الجسمية محتاجة في خصوصيتها الى تلك الصورة فلو كانت
الصورة لازمة كانت متأخرة عنها محتاجة اليها ويلزم
الدور لاحتياج كل منهما الى الآخر وذلك ظاهر بل يكون ملزومة
للجسمية وح يكون الحصر ممنوعا قال الشارح فاذن القول
بلزوم هذه الصورة للجسمية غير معقول وذلك حيث انه
لما فرض ان خصوصية الجسمية من تلقاء الصورة النوعية
لا يصح ان يقال بلزومها للجسمية لان اللزوم يناسب العلة
لا المعلول وقد بينا فش انا لانم ان الصورة سبب الاختصاص
بل السبب هو الهيولى الفلكية المخالفة بالنوع لبواقي الهيوليات

الفلكية

الفلكية ولا يخفى ان المادة بتركيبها سببا فاعليا لا قابليا والا لاجتمع

قوله اللفظ والمعنى ان [illegible] ان اريد من اتحاد اللفظ والمعنى الاتحاد [illegible]
[illegible]

هذه العبارة دلالة على ان المراد من قوله وساير الاحوال الملخ

فيما وقع عن الشيخ بحسب الكفاية بقوله كيف وقد ... ومثل ابيه
للاثار المختصه بالاجسام النوعيه حيث جعلها قرينه داله على

ثم يعاون بعض الاخر غير شايع ... وفي اصطلاح المنطقيين هو ما يتفاوت معناه بالاولوية او
الاولية او الاشدية والضعف والنسبة بينهما اعم من وجه والنسبة بين المتواطي الاصولي
وبين ... المنطقيين ... من وجه والنسبة بين المتواطي المنطقي ومشكك الاصولي
والمتواطي والمشكك على كلا الاصطلاحين كل واحد منهما على قسمين حقيقي واضافي ...
والنسبة بينهما التباين ... اذا عرفت هذا فاعلم ان التشكيك ... انما يعتبر في المطلقات
او الاعم ... انه يحكم عند الاطلاق بانصراف اللفظ الى الافراد الشايعة ... كما في
العمومات سواء كانت ... افرادا ... اعتبار التشكيك فاذا ثبت الحكم ...
مطلقا سواء كانت ... للافراد الغالبة او الافراد النادرة ... في مورد خاص ... بالحكم في موارد اخر ببقاء التشكيك
ولكن الحكم موافق ... بعدم رجوع الحكم الى الاطلاق او يحكم ببقاء التشكيك ورجوع الحكم الى الاطلاق وبهذه ...
الحكم الثابت للافراد ... الشايعة او ... ان ... من الاولى انه لا نعلم ان ثبوت الحكم للافراد النادرة من الخارج كالاجماع ...
اللفظ والثاني انه نعلم ان ثبوت الحكم لها من حيث اللفظ دون الخارج والثالث انه ...
لم ندر انه من حيث اللفظ او من الخارج ففي القسم الاول يحكم ببقاء التشكيك ...
الحكم ... او في صورة كون الحكم ... وكونه ... وفي القسم الثاني يحكم ايضا ببقاء التشكيك في
قاعدة ... وان صورة توافق الحكمين وعدم التنافي بينهما كقوله اغسل ... بالماء والكبريتي ... المذكور
... واما الاشكال في صورة تخالف الحكمين والتنافي بينهما كقوله اغسل ... القول ...
موضوع الوجوب ... بالماء الكبريت ... النزاع بين السيد ... المشهور
... بقاء التشكيك وعدمه ... المشهور بالبقاء وقال السيد بعدمه ...
يستلزم واحدا من المحذورين احدهما المجاز بحمل الامر ... على ... التقييد بحمل الغسل على الغسل
المتعارف وهو الغسل بالماء المطلق دون ... المضاف ...
... ان المراد بالغسل هو الغسل المطلق سواء كان ... بالماء المطلق او بالماء المضاف فانه لا يلزم
شيء من هذين المحذورين ... على ... وحكم على عدم البقاء في ساير الموارد ...
وهو المدعى ... بهذه القاعدة الاصولية ... اذا كانت ... العرف

فانه في اصطلاح القدماء ... وفي اصطلاح المتاخرين ... وانهم ذكروا هذا الاختلاف
بخصوصه مع ... بانه ليس بهم كثيرا ... فان كانت المغايرة بين اصطلاح الشارع و ... العرف
المتعرضين لبيانها مع ان ... كان ... الا ان هذا البيان ... مقصودا بالذات ...
عن ... فعدم تعرضهم له دليل على عدم المغايرة بين هذين الاصطلاحين وتوافقهما ...
فان قلت ... مطابقا ... وبينوا الاختلاف بين اللغة والعرف ... يتعرضوا البيان
بين اصطلاح الشارع والعرف ثانيا واكتفوا بذلك ... قلت ... في صورة ...
الاصطلاحين ... بالواسطة باحد الاصطلاحين ... في الاستعمال بان يكون ...
تلك الواسطة ... وذلك الاصطلاح ... بذلك الاصطلاح ... بتوافقهما
فان قلت ان ... على الالحاق في الاستعمال والمراد ... الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز قلت
ان المراد بالالحاق ... في صورة تجرد اللفظ عن القرينة وهذا هو محل النزاع واما في صورة وجود
القرينة لا نزاع فيه اذا عرفت ... فاعلم ان ... اجراء اصالة تاخر الحادث انما هو في صورة امكان
التاخر وفي صورة تيقن ... الاستعمال ... استعمال الشارع ...
~~الاستعمال ... النقل ... الاستعمال ...~~
قوله واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها ... اعلم انه لما لم يكن ... الحقيقة
اللغوية والعرفية اقتصر على بيان الحقيقة الشرعية ... المستعمل ... شرعا ... فيكون من
باب الارتجال او لمناسبة فيكون من باب النقل واعلم ايضا ان ... هذه التسمية اما باعتبار كون تلك الالفاظ
... على لسان اهل الشرع ... كانا معلومين عند اهل اللغة او باعتبار كون
كليهما مجهولين او احدهما مجهولا والاخر معلوما عندهم ... الاعتبار الثاني ... الحقيقة الدينية ...
واعلم ايضا ان في هذا المقام مقامات المقام الاول في اصل الثبوت والنفي والمقام الثاني في كونها من
باب الارتجال او من باب المنقولات بعد فرض الثبوت والمقام الثالث في كونها من باب التعيين او من
باب المجاز بعد فرض ... فلا بد من اثبات هذه المقامات الثلثة فنقول ذهب العلماء ...

الفلكية ولا يخفى ان المادة حسب ما ... عليها الاثار العليا والالات ...

الفلكية ولا يخفى ان المادة تسببا فاعليا لا قابليا والا لاجتمع
فيه الفعل والقبول فالكلام فيه والقول بجواز استناد تلك
الخصوصية الى الصورة الجسمية بخصوصية محلها من الهيولى
الفلكية غير سديد كما لا يخفى **قال** المحاكم بعد تمهيد
المقدمة ان مراده من سقوط القسم لو كان سقوط نفس
القسم على ما هو الظاهر من كلامه فهو بين البطلان
ومن الظاهر انه متوجه اليه انه لو كان لزوم الصورة الجسمية
للفلك كان هذا اللزوم اما للجسمية او للحال فيها او للمحل
او لغيرهما فان هذا ترديد في اللازم كما ان ذلك ترديد في
الملزوم انتهى ولا يخفى ان اللزوم اي عدم الانفكاك لا يصح
استناده الى ذات اللزوم وان صح ان يقال ان اللازم
يلزمه ان يكون لازما على معنى انه متى كان الشيء لازما
يلزمه كونه لازما وهكذا الى حيث ينقطع بانقطاع الاعتبار
ومن هنا ظهر ان ما قاله الشارح المحقق حقيق بالتصديق
قال المحاكم ولعله هو المراد من قوله وساير الاحوال
المذكورة في الفصل الاول لكونها متعلقة بالمادة ايضا مراد لحصول
المقصود منه ايضا فلا استدراك اذ لا استدراك على من
استدل على مطلوبه بدليلين انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز
ان يقال غرض المحاكم ان ما وقع عن الشارح بقوله وصدور
الاعراض المذكورة اشارة الى نفي كون المواد مبادي وفي ظاهر
هذه العبارة دلالة على ان المراد من قوله وساير الاحوال المذكورة كونها غير

ضرورة ان المتعلق بالمادة
غير المادة م
٧
~~ضرورة ان المتعلق بالمادة~~
غير المنقسم

فيما وقع عن الشيخ بحسب الكناية بقوله كيف وقد بيّن ومبدأ انيه
للآثار المختصة بالاجسام النوعية حيث انها قرينة دالة على
[illegible] **قال** [illegible] الافلاك لاحتاج الى

قد اختلفوا فقال طايفة منهم وضع الشارع تلك الالفاظ لهذه المعاني الغير ابتداء من غير ملاحظة المعاني
اللغوية واعتبار مناسبة بينهما فهي موضوعات مبتدأة عندهم [illegible]
[illegible]
[illegible]

هو هذا وان كان مبنى الاستدلال ودفع الاشكال في ابطال
كون المادة مبدأ على الصدور كما اشار اليه الشارح بقوله
وصدور الاعراض المذكورة ففي هذا الوجه اخذ باقي الاحوال
مستدركا قال المحاكم وعندي ان هذا السؤال غير
وارد على ما ذكره الشيخ وسبق توجيهه قيل اقول فيه نظر
لانه لو لم يقل في الدليل ان تلك الاثار والاعراض مختلفة بل
فرض انها متشابهة لم يثبت الاحتياج الى صورة نوعية مغايرة
للجسمية اذ ح لم يثبت كون ذلك المبدأ غير الصورة
الجسمية وكانه ذهل عن قول الشارح ولا يمكن ان يقتضيها
الجسمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولكن اقول
قول الشيخ وكل ذلك غير مقتضى الجسمية العامة المشترك فيها بل
لا يبعد ان يقال خلاصة ايراد الامام وارد على هذا التوجيه
ايضا بتقرير الشارح حيث استدل بمجرد ثبوت تلك الاحوال
للجسم على ان لها مبدأ في الجسم فنقول لو كان كذلك لزم
ان يكون ثبوت ذلك المبدأ للجسم مستندا الى امر آخر
موجود في الجسم وح لا بد في الجواب من التحقيق الذي ذكره
الشيخ في بيان المغايرة على ما وجهه صاحب المحاكمات ونقلنا
آنفا انتهى وهذا كما ترى يجوز ان يقال انه اراد المحاكم من ان
للاجسام اثارا ان لهذا الجسم اثرا مخصوصا لا يصدر الا عنه
ولذلك الجسم ايضا كذلك ومن ههنا يثبت المبدأ الذي
هو غير الصورة الجسمية المشتركة والهيولى واختلاف الاثار

لم يؤخذ في الاستدلال وان كان لازما وعلى تقدير اخذه
فيه بما قررنا لا يلزم كون هذا الاختلاف للاثار لاختلاف
المبادي بل الثابت ان للاثار المختلفة مبادي وان كان
بعد ثبوت المبادي يلزم اختلافها لكن الاستدلال لا يحتاج
الى اخذ هذا الاختلاف وما وقع عن الشيخ والشارح لا يدل عليه
وما ذكره بقوله لا يبعد الخ مندفع بان الدليل ليس بمجرد الثبوت
كما اشار اليه المحاكم في فواتح هذا الفصل بقوله وفي مبادي
الاثار المختلفة المختصة بنوع نوع انتهى وما وقع عنه بقوله
لانا نقول الحق نعلم بالضرورة ان تلك الاثار انما تصدر من
الاجسام في الاستدلال بثبوت الاثار من حيث هي اثار
مختصة على ان لها مبدأ في الجسم ومن ههنا لا يلزم ان
يكون ثبوت المبدأ مستندا الى امر آخر موجود في الجسم و
هو ظاهر ويمكن توجيه ما وقع عن الشارح به على ان
المحاكم بصدد توجيه البحث في المقام ولا يلزم مما ذكره
الشيخ على توجيهه ولا يلزم كلام الشارح ايضا كما اشار
اليه بقوله على ما ذكره الشيخ وسبق توجيهه فتدبر فيه قال
المحاكم وذلك لان تلك الكيفية لازمة في قيل اقول هذا الكلام
من الامام مبني على ان مراده لزوم تلك الكيفيات للجسم الفلكي
لا للصورة الموجودة فيه وح لم تسقط القسمة المذكورة لانه
بناها ليس على ان تلك الكيفيات لازمة للصورة الجسمية
حتى يرد انه باطل بل على ان لو فعها النفس الجسم الفلكي وح

نقول الجسم الفلكي بسبب اشتماله على الهيولى المختصة به ليس
مشتركا بين ساير الاجسام وليس اختصاصه بسبب الصورة
النوعية ايضا انتهى وهذا كما ترى ان من الجايز ان يقال
ان مراد الشارح باسقاط القسمة المذكورة القسمة التي تظهر
مما قاله الامام حيث تصدى للقسمة بين الصورة النوعية
وجسمية الفلك ثم الظاهر ان مراده بالجسمية هو الصورة باللزوم ومقابلا للامر
الجسمية كما يظهر من كلامه سيما ما وقع عنه بقوله فهذا المقام
اما ان كانت لازمة فذلك اللزوم اما لنفس الجسمية او
كانت لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا او لما يكون لا حالا
فيها ولا محلا لها والاول باطل كان الجسمية ان كانت امرا
مشتركا فيها بين الاجسام كلها كانت الصورة الفلكية اللازمة
لها مشتركا فيها بين الاجسام وان لم تكن الجسمية مشتركا فيها
فقد سقط اصل الحجة انتهى واما القول انه قال يلزم لزوم الكيفية
للفلك لا ينافي سقوط القسمة والامام قال ببقاء كون لزوم
الكيفية لما يكون محلا وصرح به ويرد عليه ما ذكره الشارح
بقوله واما استنادها الى المحل على ما ذكره فما وقع عن صاحب
القيل حيث قال وح نقول الجسم الخ كما ترى وكلام الشيخ على ما
ذكره الامام فتدبر قال الشارح ومنها المعارضة اولا
بان هذه الصورة محتاجة الى الجسمية لو صح القول
بهذه الصورة لزم الدور لانها محتاجة الى الجسمية لانها اما
حالة فيها او في الهيولى بشرط حلول الجسمية فيها وح اما ان يحتاج

الجسمية

الجسمية اليها اولا والثاني باطل لاستلزامه ان لا يكون
الصورة مقومة للجسمية وح لا يكون صورة فتعين الاول
ويلزم المدعى والجواب انا نختار الثاني ونمنع كونها غير صورة
فانها مقومة لماهية الهيولى وماهيتها مقومة لوجود
الصورة فلا دور وتحقيقه يجي قال الشارح بل من اي التشخص
شرطها ان يقوم الهيولى فقال ان الصورة هي الحال الذي
يتقوم المحل بها والمراد بالتقوم ما يتناول التنوع والوجود
ولا ينحصر في الوجود لان العناصر الاربعة وكذا هيولياتها لم
يحتج في الوجود الى الصورة المعدنية والنباتية والحيوانية بل
الاحتياج انما هو في تحصلها نوعا باقيا مثلا فظهر ان كل
حال يحتاج اليه المحل في صيرورته نوعا حقيقيا يكون صورة
قال المحاكم ولو كان معارضة فالمعارض معلل فكيف
يقول لم لا يجوز نقل القول المعارضة هي ايراد الدليل على نفي ما
ادعاه المستدل ولا شك ان الدليلين اذا تعارضا فالجزم
بمقتضى احدهما دون الاخر ليس اولى من العكس بل يكون كل من
المدعى ونقيضه في بقعة الامكان بعد فلا يكون فايدة
المعارضة بالحقيقة الا اسقاط الدليل المذكور على اصل
المدعى لا الجزم بنقيضه واذا عرفت هذا فنقول ما ذكره الامام
معارضة لكن لما كان بعض المقدمات مشتركا بينه وبين
المستدل نبه في اثناء الحجة على ان منعها غير مضر لحصول
الفايدة التي كانت مترتبة عليها وهي اسقاط الدليل وبقاء

المدعى فی بقعة الامکان فاحفظ هذا فانه احسن ما یمکن
ان یقال فی هذا المقام کما لا یخفی علی ذوی الافهام انتهی وهذا کما
تری ان المعارضه طریقها ان یقال ما ذکرتم من الاستدلال
وان دل علی ثبوت المدلول ولکن عندنا ما ینفیه ومن الظاهر
ان المعارض بما هو معارض مستدل فلا یلیق به ان یقول
لم لا یجوز وان کانت فایدة المعارضه وثمرتها بالحقیقه
اسقاط الدلیل الا انه بما هو معارض مستدل قال المحاکم و
هذا لیس بشی لان المعارضه لو قامت فیه قیل اقول فیه بحث
لان هذا القایل حمل التسلیم فی المعارضه علی معناه الظاهر
وهو الاذعان بالدلیل والتصدیق بمقدماته علی ما ینادی کلامه
وح ارجاع المعارضه الی النقض لا فایده فیه لانه ح تصیر
المعارضه راجعا الی المنع بعد التسلیم بل الحق فی الجواب ان
یقال لیس المراد بتسلیم الدلیل فی صورة المعارضه الاذعان
والتصدیق بمقدماته بل عدم التعرض له والسکوت عنه
وح ظهر انه لا یلزم من تسلیم الدلیل بهذا المعنی تسلیم المدلول
والاذعان به انتهی ولا یخفی ان ما ذکره القایل بقوله بل الحق
فی الجواب لا یأبی عنه ما قاله المحاکم وارجاع المعارضه الی
النقض بسبب انه لم یسلم مقدمات الدلیل ح ولم یصدق فیها
فلهذا ارجع المعارضه الی النقض الذی یرجع الی عدم تسلیم
الدلیل فلم یصر المعارضه راجعا الی المنع بعد التسلیم علی ما
ذکره المحاکم ح وبالجملة ان غرض المحاکم ان فی المعارضه لا

علیه

یلزم الاذعان بمقدمات الدلیل الاول کما یدل علیه قوله
علی ان فی مقدمات دلیل المدعی مقدمة قال المحاکم و
تقریره ان الدلیل علی اثبات الصورة النوعیه فی الفلک
لح قال المحقق الشریف فی اواخر الحاشیة المکتوبة علی ما
وقع عن المحاکم بعد ما اعترض علی نفسه من قبل المحاکم فی
دفع ما اورده علیه بقوله قلنا هذا ایضا منظور فیه
اذ لا یلزم من ورود مناقضة لا علی التعیین انتفاء مقدمة
قیل ان اراد بقوله لا یلزم من ورود مناقضة لا علی التعیین
انتفاء مقدمة من المقدمات جزما انه لا یلزم انتفاء
مقدمة معینة جزما فهو مسلم لکن هذا غیر مضر واللازم
فی المناقضة هو الجزم بانتفاء مقدمة من المقدمات اصلا
فهو ظاهر البطلان اذ الجزم بورود مناقضة لا علی التعیین
مستلزم للجزم بانتفاء مقدمة لا علی التعیین بل نفسه
فتامل تعرف وایضا قال السید فی هذا المقام کما ان المعارض
مدعی لبطلان المدعی ومتصد لاثباته کذلک الناقض
اجمالا یدعی فساد الدلیل ویتعرض لبیانه فلذلک یتوجه المنع
فی جواب النقض فلیس لاحد منهما ان یقول لم لا یجوز بل هو حق
للناقض وقد حمل کلام الامام علی النقض الاجمالی وسلم انه
ذکر فیه ما معناه لم لا یجوز فتامل اقول لیس وظیفة لنا
المنع بان یمنع مقدمة ویقول لم لا یجوز ان یکون کذا واما
لزوم المنع فلا نسلم انه لیس وظیفته وعلی توجیه المحاکم کلام ان

من المقدمات جزما

قض

الامام مشتمل على لزوم المنع لا على المنع نفسه وبينهما فرقان
فافهم فانه لا يخلو عن دقة انتهى وهذا كما ترى انه لا يلزم
الجزم بورود مناقضة على الدليل لا على التعيين الجزم بانتفاء
مقدمة كذلك والسر في ذلك ان المعتبر في المناقضة احتمال
بطلان مقدمة من مقدمات الاستدلال كما يدل عليه ما
وقع عن المانع بقوله لم لا يجوز وامثاله والجزم بجواز انتفاء
مقدمة لا على التعيين كيف لا والجزم بجواز الوجود او العدم
لا يلزم الجزم بالوجود والعدم كما يظهر من كلام المحقق الشريف ثم
ان ما ذكره بقوله اقول ليس وظيفة الناقض الخ انت خبير
بجواز ان يقال كلام الامام على ما وجهه المحاكم مشتمل على المنع
وما يودي معناه مثل لم لا يجوز حيث قال في اثناء توجيهه
فليجز ان يكون لزوم الكيفية الخ وفليكن لزوم الكيفية الخ فتدبر
فتدبر قال المحاكم وفيه غير معقول لان القابل لا يكون فاعلا الخ
قيل اقول الظاهر ان الامام جعل مخصصا ومرجحا لتلك الكيفيات
للفلك فليس غرضه انها فاعل حتى يرد عليه ان القابل لا يكون
فاعلا ولو سلم انه جعلها فاعلا فانما يلزم منه كونها فاعلا
للزوم لا لنفس الاعراض والقابل انما لم يكن فاعلا لما يقبله على ما
صرح به الشارح لانه ليس فاعلا لشيء اصلا انتهى وهذا كما ترى
ان من الجائز ان يقال ان المراد ان هذه الاعراض امور مختلفة
غير واجبة لذواتها فهي انما تجب الى اخر ما يظهر مما ذكره الشارح
فالمراد اثبات الفاعل في الاجسام لهذه الاثار ومبنى الاستدلال

ومع منع مقدمة لا على التعيين ... المناقضة على التعيين ... الجزم بانتفاء مقدمة لا على التعيين

في اثبات الصورة النوعية على ذلك فبناء على هذا يلزم ان
يأخذ الامام السبب فاعلا وما ذكره بقوله ولو سلم الخ مردود
كيف والبحث في قابل نفس هذه الاعراض فعلى تقدير كون الهيولى
فاعله للزوم لا ينافي فاعلية الصور لنفس هذه الاعراض وان
كانت الهيولى محلا لها على ان الظاهر ان الهيولى لا يمكن ان يكون
فاعلا لشيء ما اصلا كما يفهم من كلام الامام في المباحث
المشرقية حيث قال فيها وايضا انه لا يعقل من الهيولى الا انه جوهر
قابل ومن ههنا ظهر تمام ما صرح به الشارح في الفاعل والقابل
مطلقا ولا دلالة على انها يمكن ان يكون فاعلا لشيء ما على
ان ما هو الشارح بصدده من علية الصور للاعراض لا
يحتاج الى نفي الفاعلية عن الهيولى مطلقا من دون لزوم
التنافي بين كلامي الشارح على انا نقول اللزوم ايضا حال
في الهيولى وهي محل قابل وعلى تقدير كونه حالا في الكيفية او
الصورة لا ينافي كون الهيولى قابلة له بالواسطة على انا نقول
اشار الامام في المباحث المشرقية الى الاجماع المنعقد
بين الحكماء على ان الصورة ليست مبدأ للقبول في
الامكان وكذلك قال الشارح فيما سيأتي بقوله الثاني
ان ذات الهيولى هو حقيقة القابلية والاستعداد فكيف
تصير علة فاعلة للتشخص انتهى وهو صريح في المدعى قال
المحاكم وفيه نظر لانا نقول سبب الصورة النوعية سبب
لاختصاص الجسمية الخ قيل اقول الشارح المحقق حمل اللام

اجاب الشارح بان الصورة النوعية وهي ليست لازمة لجسمية الفلك لا نعلم كونه لازما لها

في كلام الامام على الخارج الذي يمتنع انفكاكه لانه المتبادر
في عرفهم عند اطلاق اللازم وحاصل الجواب ان استلزام الجسمية
المطلقة لهذه الصورة ممنوع كيف وهو غير معقول لان الجسمية
مشتركة بين الاجسام وكذا الجسمية المختصة بالفلك لهذه الصور
ممنوع كيف لا وسبب اختصاصها بالفلك هذه الصورة اي الجسم
المخصص هو الجسمية مع هذه الصورة الممنوعة لها وهذا
مثل ما يقال ان امتياز زيد المتشخص عن ساير افراد الانسان
بالتشخص اي ما به التشخص اي المميز هو نفس التشخص واذا كان ما به
الاختصاص هو هذه الصورة فيكون الصور المذكورة داخله
في الجسمية المختصة فلا يكون لازمة بالمعنى الذي ذكرناه و
انما لم يحمل اللازم على ما يمتنع انفكاكه عن الشيء سواء كان داخلا
او خارجا والجسمية على الجسمية المطلقة كما ذهب اليه المحاكم لانه لو حمل
على هذا لكان الدليل المذكور مدخولا من وجوه اما اولا فلانه
لا يلزم من كون الجسمية المطلقة منشأ اللزوم ان يكون هذه
الصور مشتركة بين الاجسام وانما يلزم هذا لو كانت الجسمية
علة للزومها لنفسها ولا يلزم منه اشتراك الاجسام كلها
في هذه الحالة الا في الصور التي هي مقتضية لها وانما يلزم ذلك
لو كان مقتضيا اللزوم تلك الصور للجسمية المطلقة واما
ثالثا فلانه لا يلزم من كون اللازم مستندا الى المفارق
الترجيح بلا مرجح اذ لا يمكن ان يقال اختصاص الصور هذه
الجسمية المختصة دون غيرها مع ان نسبة المفارق الى جميع

الاشياء على السوية ترجيح بلا مرجح لان اختصاص الجسمية
ليس الا بهذه الامور انه لا يمكن ان يقال اختصاص هذا
الفرد من الانسان مثلا بهذا التشخص دون فرد آخر ترجيح بلا
مرجح لان هذا الفرد هو ما يكون له هذا التشخص اي لا
يتصور حصول هذا التشخص لغير هذا الفرد من الانسان
اذ لا معنى لهذا الانسان الا الماهية المتشخصة بهذا التشخص
واما رابعا فلان كون لزوم الجزء للكل لكونه جزءا له بين فلا
مجال لتلك الاحتمالات التي ذكرها الامام والحاصل ان
المراد من لزوم الصورة للجسمية ما يمكن ان يكون عدم
انفكاكها عنها وخروجها عنه والمراد بالجسمية ما يمكن
ان يكون هي الجسمية المطلقة والجسمية المختصة و
الشارح الجليل منع لزوم الصورة للجسمية المطلقة واسنده
بما يعم معنى اللزوم ومنع لزومها للجسمية المختصة بالمعنى
الثاني ولم يلتفت الى لزومها للجسمية المختصة بالمعنى الاول
وهو ان يكون داخلا فيها غير منفكة عنها لان الدليل غير منفكة
عنها لان الدليل غير منطبق على نفيه كما عرفت فان قلت
لو كان الشارح حمل اللازم في المبحث على ما ذكر فكيف يقول
بل الواجب ان يعكس ويقال الجسمية لازم لصورة الفلك قلنا
ليس مراده بالجسمية الجسمية المختصة على ما زعم المحاكم بل
الجسمية المطلقة ولا شك ان الجسمية المطلقة لازمة للصورة
الفلكية بالمعنى الذي ذكرناه على انه يمكن ان يقال الجسمية المختصة

المطلقة

باحد قسميه

ايضا لازمة للصورة بهذا المعنى لانها خارجة عنها غير داخله
فيها فتامل انتهى وهذا كما ترى حيث ان الصورة النوعيه
ليست داخلة في الجسمية المختصه اي الصورة الجسمية المختصه
والا لزم دخول الهيولى فيها ايضا لان لها مدخلا في تشخص
الصورة الجسمية المختصه فيلزم تركبها من امور ثلثة الهيولى
فيها والصورة النوعيه ونفسها وهذا كما ترى على ان الشارح
يذكر في بحث تشخص الصورة بالهيولى وبالعكس على ما سياتي ما يدل
على ان المشخصات وما به التشخص هي الاعراض المكتنفة بها كالوضع
والاين ومتى وامثالها ومن الظاهر ان الصورة النوعيه ليست
منها فلا يصح ان تكون داخلة في الصورة الجسمية المختصه على
ان التحقيق عند المحققين ان الطبيعة الكليه للصورة الجسمية
متحدة مع الصورة المختصه الشخصية في الاعيان على ما عليه
امر ساير الانواع نظرا الى ما تحتها من الافراد فكما لا تدخل الصورة
النوعية في الجسمية المطلقة كذلك لا تدخل في الصورة المختصه
ايض فكانت خارجة عنها فيصح ان تكون لازمة لها بهذا المعنى
ثم لا يخفى ان بناء على المعنى الثاني للملزوم ايض لا ينطبق الدليل
على نفيه لان ما ذكره صاحب القيل في الاول والثاني وهو جار
ههنا ايض فكان الدليل مدخولا وفيما ذكره في الثالث والرابع
ايض تامل ثم ان حمل كلام الشارح على ما ذكره بعيد كما يظهر
من قوله لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصورة لا غير
فاذن القول بلزوم هذه الصورة للجسمية غير معقول انتهى بل

التحقيق ما حققه الشريف المحقق من ان مراد الشارح ان الجسمية
المخصوصة معلولة للصورة النوعيه فهي مقدمة عليها فكيف تكون
لازمة لها وان الشارح في الجواب على اعتبار اللزوم بمعنى الصدور
كانه نظر الى ان البحث في صدور الاعراض ولزومها عن
الصورة كالحركة فيهما واختصاصها بها او ح تبطل مقدمة من
مقدمات المعارضة ويندفع ما اشار اليه من المناقضات
هذا ما حققه الشريف فتدبر قال المحاكم وفيه نظر لانا
نقول ههنا ان الصورة النوعية لم من الجائز ان يكون ما
وقع عنه بقوله هب من المنع اشارة الى اختصاص الجسمية
الفلكية لاجل المفارق وهذا لا يكون من قبيل استناد الاعراض
واختصاص الصورة الجسمية واستنادها ~~يجوز ان يكون معها~~ لكونهم
~~الخ~~ اختصاص الصورة النوعيه واستنادها فيختص بسبب
المفارق ويستند اليه قال المحاكم لجواز لزوم الصورة و
عدمها معا على ذلك التقدير في قيل اقول هذا اي كون الشيء الواحد
مكان محالا مستلزما للنقيضين مع انه خلاف ما حققه
في شرح المطالع غير مطابق للواقع بوجهين احدهما ان من المعلوم
بالضرورة انه لا يتصور علاقة ذاتية للشيء بالنقيضين معا واما
ثانيا استلزام الشيء لاحد النقيضين ملزوم لمنافاته للاخر
ومنافاته له ملزوم لعدم استلزامه لكل منهما وعدم استلزام
لا بحسب هذا التقدير بل في نفس الامر لان الملزوم وهو المحال
المفروض وان لم يكن متحققا في نفس الامر لكن استلزامه للنقيضين

ض

بالمفارقه

فرض انه في نفس الامر وبعد الاغماض نقول امتناع امكان الصورة
النوعية للفلك امكانا ذاتيا بعيد عن الانصاف انتهى
وهذا كما ترى ان ما وقع عنه يدل على ان مقدم القضية
اللزومية يستحيل ان يكون منافيا لما هو تال فيها والا لزم
اجتماع المتنافيين فيصح الانفكاك بينهما والملازمة ممنوعة
وتنافي اللوازم دليل على تنافي الملزومات فلو كان بينهما منافاة
لزم اجتماع المتناقضين في نفس الامر وايضا ذكر ان تجويز لزوم
المحال للمحال لا يستلزم ان كل محال فرض يلزمه كل محال فرض
بل اذا كان بين المحالين علاقة بها يقتضي تحقق احدهما الآخر
يكون بينهما اللزوم والا فلا ومن الظاهر ان ما ذكره اولا وثانيا
لا يدل على ان الشئ الواحد لو كان محالا لا يستلزم النقيضين
ومن الظاهر انه لا يلزم منه اجتماع المتنافيين كما يلزم من
كون المقدم منافيا للتالي ومثل الى وجهه ثم ان من الجائز
ان يقال ان للشئ المحال علاقة بالنقيضين وهو من النقيضين
المجتمعين واجتماع النقيضين المجتمعين واجتماع النقيضين
على اختلاف الرايين نظر الى النقيضين والحاكم لم يدعي
نفيه الا في بعض الاشياء على ما قال في تقدير وجيه الخمسة
ليس بينها وبين النقيضين اي كونها عددا او عدم كونها عددا
علاقة بها يقتضيها ومن ههنا لا يلزم ابطال هذا في جميع المواد
بل يمكن ان يكون في بعض المواد علاقة او في بعضها الاحكام كان في
المواد المتحقق هكذا واما ما ذكره بقوله واما ثانيا فهو يلزم

ما نقلنا عن المحاكم اولا وثانيا وعلى التقدير تسليمه نقول
لا نم ان استلزام الشئ لاحد النقيضين ملزوم لمنافاة الآخر
والسند النقيضان المجتمعان او اجتماعهما غاية ما في الباب
ان ما ينافي اللازم لا يجتمع مع الملزوم في الواقع ونفس الامر ومن
ههنا لا يلزم ان يكون منافي اللازم منافيا ذاتيا للملزوم
واجتماع المتنافيين اي الاستلزام وعدمه غير لازم في نفس الامر
فليتدبر قال المحاكم والسؤالان واردان على قوله اسناد
الصورة الى المادة غير معقول الخ قال المحقق الشريف فان
اسناد الصور الى المادة باعتبار صدورها عنها محال واما
اسنادها اليها باعتبار اللزوم فلا كيف والمادة الفلكية
مستلزمة لصورتها النوعية ومقتضية لاستلزام الفلك اياها
وايضا الكلام على تقدير وجود الصورة فجاز ان يكون المادة
مبدأ لزومها على ذلك التقدير انتهى ومن الاصحاب من قال
هذان السؤالان انما يردان على توجيه المحاكم وهو ان يكون
هذا الكلام معارضة في بعض المقدمات حتى يكون حاصله
الاستدلال على نفي ما استدل عليه الامام من استناد الصورة
الى المادة ونحن نوجهه بوجه لا يرد عليه شئ فنقول لما استدل
الامام على الصورة على تقدير وجودها يكون لازمة وان لزوم
لا يكون الا بسبب فعال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة
من غير توسط الصورة فالشارح منع اولا لزومها على ما عرفت
ثم قال واما استناد الاعراض الى المحل فهو غير معقول يعني على تقدير

اتمام الدليل لا يلزم لا يجوز استناد لزوم الاعراض الى محالها واما
استناد الاعراض نفسها الى المحال فهو غير لازم من دليلكم ولا هو
معقول في حد ذاته او الا لزم كون القابل فاعلا فكيف لا يثبت
الصور الا ان يكون مبادي للاعراض اللازمة واذا تحققت
ذلك علمت ان ما ذكره المحاكم ان كلام الشارح خارج عن التوجيه ليس
الا بسوء فهم المراد بل هو في واد انتهى وهذا كما ترى ان من
الجائز ان يقال ان المحاكم بصدد توجيه ما وقع عن الامام
بطريق النقض الغير المشهور وحاصله على ما قرره المحقق الشريف
بقوله وذلك لان الدليل لو تم فيه لثبت الصورة النوعية
اما غير لازمة للفلك او لازمة فاما الجسمية او لغيرها او
جميع الاقسام محال فهذا الدليل بجميع مقدماته يستلزم محالا
فهو مردود على سبيل منع الخلو بين انتفاء الملزوم ووجود اللازم
ثم بعد تحقق الانتفاء وهو المطلوب ثم اللزوم بمعنى امتناع
الانفكاك ومن هاهنا منع اللزوم بهذا المعنى مع انه ليس بحق
لا يضره لان اللزوم احد شقي ترديده ولم يدع الانحصار في اللزوم
بل مراد الامام على ما وجهه المحاكم المردد بين اللزوم وعدم
اللزوم وابطالهما حتى يلزم انتفاء المدعى ومن الظاهر ان ما
ذكره هذا القائل ليس مقابلا لما قيل فيه فتدبر ثم ان ما
ذكره هذا القائل بقوله واما استنادها اي استناد الاعراض
فمردود بان المراد يجوز استناد لزوم الاعراض الى محالها
ان المحال علل فاعلية للزوم الاعراض وهو ليس الا على تقدير

تسليم تمام الدليل يلزم هذا التجويز ايضا كيف لا وما ذكره
في ابطال هذا التجويز يلزم منه ابطال التجويز الاول مع انه
جوزه كما يفهم من كلامه على انا نقول وجود الاعراض
في انفسها وجودها لمحالها على ما حققه الشيخ في التعليقات
وما حصل من اللزوم في الواقع ولا يطلب له هذا الوجود وهو
يحتاج الى العلة هذا الوجود لا وصف عدم الانفكاك الذي
من قبيل اللوازم وهذا وجود الاعراض في انفسها فمن استناد
اللزوم يلزم استناد هذا فتدبر من قبيل اللوازم وهذا
وجود الاعراض لمحالها ثم الظاهر من كلام الشارح ان ضمير استنادها
راجع الى الصورة لا الى الاعراض وهو نظر الى ما ذكر في
بيان كلام الامام وهو قوله وابطل الاقسام الا كونها لما
يكون محلا انتهى وهو في الصورة لا في الاعراض قال المحاكم
والحق في الجواب ان يقال فيه بحث اذ للامام ان يقول نروج
ما اوردنا على تقدير استناد الصورة الى ذات المادة بان
يقول فليكن لزوم الاعراض للفلك مستندا الى ذوات تلك
الاعراض اللازمة من غير حاجة الى توسط الصور انتهى وهذا
كما ترى ان من الصحيح ان يقال انا نعلم ان الاعراض مستندة الى
مبادي الاجسام كما اشار اليه المحاكم والشارح اشار اليه
بقوله وتحقق كونها مغايرة على ما وجهه المحاكم من التفرقة
بين ان يقال لزوم الاعراض للفلك مستند الى ذوات تلك
الاعراض على انا نقول ليس لنا علم او ما ذا اليه آنفا من حيث

وهو المطلوب هو
وذلك الوجود هو
دها
لا بد فيه

وجود الاعراض في انفسها وجودها لمحالها او ارجاع اللزوم الى
هذا الوجود وكون مصداقه الملزوم وهو ان يكون الاعراض
واجبة لذواتها او فساده غني عن البيان قال المحاكم
ومن هنا تبين ان مراده في الفرق بين اللزومين بان
في صورة الاستغناء عن سبب لزوم الصورة للجسمية لا
يمكن اختيار كون السبب نفس اللازم الذي هو الصورة النوعية
اذ عند الشارح لزوم الصورة للجسمية غير معقول على ما بينه
واما لزوم الجسمية للصورة فمعقول عنده فيمكن استناده
الى ذات الملزوم انتهى وهذا كما ترى على انه من الجائز ان يكون
ما ذكره المحاكم في الجواب بطريق مبنيا على ما حققه من ان اللازم
عنده لا يلزم ان يكون اثرا لملزومه بل مما يكون مما يلزم اللازم امتناع
الانفكاك ولعل فيما وقع عن المحاكم بقوله ومن هنا تبين
ايماء اليه فتدبر فيه قال الشارح وعن الثاني ان الكثير
يجوز ان يصدر عن الواحد في هذا الجواب بظاهره مناقض
لما سلف حيث ان كلامه هنا صريح في ان الصورة النوعية
واحدة وقد يشعر بتعددها الا اذا خصص الايراد بالاعراض
الكثيرة التي من مقولة واحدة فانه ح لكن فيه تكلف
والاولى ان يقال بناء على تعدد الصورة النوعية ان السؤال
غير وارد لتعددها فاذا خص الايراد بصدور الاعراض
الكثيرة من مقولة واحدة فان ذلك ح يرد جواب ما
ذكره ثم من الاصحاب من اورد الايراد على ما ذكره الشارح

ههنا بحث اذ قيل او لا فبقوله نظر اذ للامام ان يقول لم لا
يجوز ان يكون المبدأ لتلك الاثار والاعراض وسبب تخصيص
كل منها بجسم لعله هو الاعراض المتتابعة على ما يقولون في
الصور النوعية العنصرية ولا يندفع هذا الا بالتمسك بانه
لا بد ههنا من امور تحصل وتتقوم به تلك الاجسام والاعراض
لذلك لان العرض ليس مقوما للنوع الحقيقي الجوهري لكن
هذا كلام اخر ليس مذكورا في المتن انتهى وهذا كما ترى
من الجائز ان يقال الامام معارض في هذه المرتبة وهذا
الكلام منه بعد تسليم جميع المقدمات كما اشار اليه المحاكم
في حديث المعارضة وليس نظر الامام في هذه الى منع
المقدمات مع كونها ممنوعة في نفس الامر فالايراد الايراد على
معارضة لا يليق بها المنع وعلى تقدير تسليم جواز البحث
على هذا النمط نقول بعد ما فصلناه تارة اخرى ان هذه
الاثار مثل الحرارة والبرودة وامثالهما يستند الى ذوات
الاجسام استناد الحرارة الى ذات النار من دون استنادها
الى غيرها كما يظهر من المحاكمات حيث قال الا انا نقول نحن
نعلم بالضرورة ان تلك الاثار انما تصدر من الاجسام
فتبين ان الاحراق ليس الا من النار والترطيب الا هو من
الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام الا الهيولى والصورة
الجسمية لم يحصل تلك الاثار من الاجسام فلا بد ان تكون
منها شيء هو مبدأ لتلك الاثار انتهى ثم ان ما ذكره الشيخ

بقوله والهيولى لا تخلو عن صور اخرى اشارة الى ما ذكره الشارح
فتدبر قال الشارح على قواعد الشيخ وفي بعض النسخ المعلم
الاول وذلك حيث قال فهذه شكوك على الحجة المذكوره
على اثبات الصورة النوعية يجب الاحتيال الى حلها على من
اراد اثباتها قال الشارح لا يجب ان يتحد مع وجود المادة
الحاصل ان عدم التشابه في التشكل والمقدار يرجع الى امور زايدة
على المادة اى الاستعدادات المتفقة كما مرت الاشارة اليه
في متن الكتاب ومن الظاهر ان المراد من التشابه هو الاشتراك
في المقدار المعلوم مثلا فيرجع الاختلاف فيه الى اختلاف
الاستعداد القايم بالمادة واما الاختلاف بالجزئية و
الكليه فهو تابع للمادة نفسها لان حقيقتها القوة وا
والاستعداد فقبولها للتجزية كاف في المراد ومن الناس من
قال ان المراد من التشابه في المقدار الاتحاد فيه قال
الشارح وهي التي لا يكون وجودها غير دايم وذلك كالاحوال
التي تقع بسبب جري الهواء والسحاب والمياه فانها توجب
اختلاف الاجسام كالرخاوة والصلابة والرقة وغيرها
وقوله ليصير ما ينضاف الى ساير العلل حاصله ان الهيولى
والصورة مشتركة في الكل فلو لم ينضاف اليها الاسباب
الخارجية لزم التشابه المذكور قال المحاكم قال الامام
هب ان الحجة الى قوله فان نتيجته هي ان الصورة علة
الهيولى في الوجود قيل اقول لا يلزم منه كون الامر الثابت

١٩٣

في الجسم علة للهيولى كونه جوهرا لم لا يجوز ان يكون عرضا غاية
ما في الباب انه لا يكون عرضا قايما بالهيولى انتهى وهذا كما
يرى فلان موضوع هذا العرض القايم به ح اما الصورة
الجسمية او الجسم وعلى اى تقدير ان الموضوع مقدم على
العرض بحسب التشخص والهيولى مقدمة على الصورة الجسمية
الشخصية كما يظهر مما ذكره الشارح فيما بعد بقوله فاذن
تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من
حيث هي مطلقة انتهى وكذلك مقدمة على الجسم المركب المتشخص بحسب
التشخص ومن هنا يلزم تقدم الهيولى بحسب التشخص على العرض
الذى هو علة لوجودها وهذا كما ترى قال المحاكم فان
كان معلولا للماهية كواجب الوجود يحصر نوعه في شخصه قيل
هذا سهو منه لما يجئ ان ليس للواجب ماهية كلية وتشخص
زايد كان معلولا لها ولعل مراده مجرد التمثيل للتوضيح وان
لم يكن مطابقا للامر نفسه والاولى التمثيل بالعقول المنحصر
كل منها في فرد كما هو المشهور قال المحاكم لانه لولا المادة
كان الفاعل كافيا في اضافة قيل لا يخفى ما فيه من المنع
اذ يجوز ان يكون الفاعل متعددا ويجوز ان هنا فاعل
واحد يتعدد شروطه واعتباراته انتهى وهذا كما ترى ان
المراد من كون الفاعل كافيا في الانعاض انه كاف فيها من
دون المادة ومن هنا لا ينافى تعدد الفاعل او تعدد
شرايطه واما الايراد بانه اذا لم يكن المادة لا يلزم

انحصار نوعه فی شخصه فهو مردود ایضا عما وقع عنهم قال الشیخ فی النمط الرابع اعلم من هذا ان الاشیاء التی لها حد نوعی واحد فانما یختلف بعلل اخری وانه اذا لم یکن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثیر العلل وهی المادة لم یتعین الا ان یکون من حق نوعها ان یوجد شخصا واحدا انتهی وهذا لا اختصاص له بکون العلة الفاعلیة واحدا بالذات او بالاعتبار وایضا وقع عن الحکما المهیة قد یکون متشخصة بنفسها ممتنعة فی نفسها عن فرض الاشتراک فیها کالواجب تعالی فلا یتصور هناک تعدد اصلا الی اخر ما ذکروه قال قال المحاکم وفیه نظر لان الثابت بالبرهان لیس الا ان الصورة محتاجة الی الهیولی فی تناهیها وتشکلها فمن این یلزم انها محتاجة فی قبل اقول هذا بناء علی ما سیصرح به الشارح فی مبحث التلازم ان هذه العوارض من المشخصات ای یحتاج المعروض فی تشخصه الیها وسیجی فیه زیادة تحقیق ان شاء الله تعالی قال السید السند هذا السوال والذی یلیه انما یتوجه اذا حمل کلام الشارح علی ان الصورة محتاجة فی تشخصها فی نفسها الی الهیولی اما اذا حمل علی انها فی تشخص مقادیرها واشکالها ای فی ثبوت المقادیر والاشکال المشخصة المتعینة محتاجة الیها فلا وقد اوضحنا هذا المعنی فی حاشیة شرح الکتاب وعلی هذا لا حاجة الی تلک المقدمة التی مهدها ولا الی الفرق الذی اورده فیما بعد اقول وفیه نظر اذ الشارح سیصرح فی مواضع متعددة فیما یاتی بان الصورة محتاجة فی تشخصها الی الاعراض اللازمة و

یبتنی علیه دفع بعض الاعتراضات التی اوردها الامام فی مبحث التلازم کما یجی ان شاء الله تعالی وایضا قول الشیخ فیما سبق علی ما فی بعض النسخ فللهیولی اذن تاثیر فی الوجود مثلا بل للصورة من وجودها منه کالتناهی والتشکل وقول الشارح وهذا نتیجة البرهان المذکور وثبت منه احتیاج الصورة الجسمیة فی وجودها وتشخصها الی الهیولی لا فی مهیتها صریح فی ان مذهبهم تقدم الهیولی علی تشخص نفسها انتهی وهذا کما تری ان العوارض المشخصة قد یطلق ویراد بها عنوان التشخص وعلامته لا علته وسببه والحاصل ان معنی کون الاعراض مشخصة انه تثبت الاعراض المشخصة للصورة الجسمیة وما صرح به الشارح ههنا هو قوله قد اشار الشیخ فیما مر الی ان الصورة الجسمیة محتاجة فی وجودها وتشخصها الی الهیولی انتهی وهذا لیس نصا فی التصریح ثم ان الامام لما اورد الایراد علی ظاهر ما یتراای من کلام الشیخ من احتیاج الصورة فی تشخصها الی المادة تصدی المحقق الشریف لدفع ذلک الایراد عنه بتوجیه کلامه وذلک حیث قال فی حاشیة الکتاب بعد ما وجه قول الشیخ حتی یتعین صورة جرمانیة واما قول الشارح ان الجسمیة محتاجة فی تشخصها الی الهیولی فینبغی ان یحمل علی ان المراد فی مقدارها وشکلها ثبوت المقادیر والاشکال المشخصة فکما ان التعین لم یرد به ههنا ثبوت التشخصات واختصاصها وان استعمال التعین فی هذا المعنی اظهر ولو حمل علی تشخص الصورة فی نفسها لم ینتظم الکلام

الا اذا اريد بتشخصها اتصافها بالعوارض الخارجية كما اوله
ورجع الى ما ذكره واما قوله في وجودها فلم يرد به الا الاحتياج
في زمان وجودها لان التناهي والتشكل من لوازمها انتهى (في خارج)
واحتياج الصورة في وجودها كما يظهر من كلام الشيخ والشارح
فلذا تصدى له الشريف المحقق بقوله فلم يرد الا الاحتياج في
زمان وجوده فليتامل قال المحاكم لان عظم الكل من
لوازمه في قبل يمكن ان يناقش فيه بان من هذا يعلم انتفاء
الكل والجزء راسا لا التشابه ويحتمل ان يوجه بادنى عناية
انه على هذا التقدير يلزم هذا اي انتفاء الكل والجزء راسا
فكيف يقال بتحقق الكل والجزء الغير المتشابهين ثم قيل يمكن
ان يقال مقصود الشارح انه من مجرد كون الحامل كافيا في
تشخص الصورة بالمعنى الذي قررناه الآن انه المراد من كلام
القوم وهو انه كاف في اعراض الصورة من المقدار والشكل
لا يلزم الا تشابه المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء وان كان
يلزم ذلك من تشابه المقدار والشكل وتشابه الكل والجزء
ليس لازما من الفرض المذكور بل كان لازما مما يلزم منه ولا
يبعد ان يقال ايضا مقصود الشارح من التشابه هو الاتحاد
على ما قررناه آنفا فمراده انه يلزم ان يكون جميع الصور متقدرا
ومتشكلا بمقدار واحد وشكل واحد ويكون الموجود من كل
منها شخصا واحدا وليس لاحد ان يقول ح لا يتصور كل
وجزء من المقدار وماله المقدار لا يكون له كل وجزء فرضي

لان مجرد وجود المادة يكفي لتحقق الكليه والجزئية الفرضية
ولا يشترط في تحقق الكلية والجزئية امر سوى المادة تقوا اعتبار
العقل اذ لا اختلاف ههنا في الخارج بل العقل فرض فيه
جزءا متقدرا بمقدار اصغر من مقدار الكل انتهى وهذا كما
ترى اذ ما ذكره اولا من التوجيه الاول فهو غير وجيه (الا انه لم يرض بهذا التوجيه وبالجملة فهم)
لانه يابى عنه كل الاباء ما ذكره الشارح بقوله فان الجزء
والكل لا يجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام
وكذلك ما ذكره ثانيا بقوله ولا يبعد ان يقال ايضا غير
وجيه وما حكم به من عدم بعده فهو بعيد لان القسمة
الفرضية والوهمية ليست من الفروض والاوهام الكاذبة
الاختراعية كفرض انقسام المجردات بل المراد بالفرض ههنا
ان يكون في الخارج شيء يصح للعقل بذاته على الوجه الكلي او بعونه
الوهم على الوجه الجزئي تحليله الى اجزاء ولا يكون الشيء كذلك
اي قابلا للتحليل باحد الوجهين الا اذا كان فيه شيء
يمكن بالنظر اليه هذا الانقسام وان امتنع بغيره ولو لم
يكن هناك شيء كذلك لكان فرض القسمة فيه فرض القسمة
الكاذبة الصرفة وهذا ظاهر ولا يرد عليه النقض بالفلك
مع اشتماله على الصورة النوعية المانعة من قبول الانفكاك
لان قبوله للقسمة الوهمية بواسطة اشتماله على الامتداد الذي
يمكن طريان الانفكاك عليه بالنظر الى ذاته وان كان ممتنعا بالغير
اعني الصورة النوعية ولو لم يشتمل على الامتداد لم يصح الحكم عليه

بقبول القسمة الوهمية بل كان فرض القسمة له وتوهم القسمة
فيه من قبيل الفروض والاوهام الكاذبة التي لا حقيقة لها
كفرض القسمة له وتوهم للمجردات وكذا لو لم يشتمل على المادة اذ
كان فرض الانقسام فيه فرض امر مستحيل لاداءه الى انعدام الشيء
بالمرة وهو محال فاذا تقرر هذا ظهر انه لا يصح مجرد وجود الهيولى
في هذا الانقسام بل لا بد مع ذلك من وجود امر يقبل الانقسام
الى الاجزاء فلذا قال المحاكم انه ان امكان القسمة الوهمية
ليس معناه الا ان كل جسم فرض من شانه ان يميز له عند
الوهم جزءان حتى يحكم بان هذا جزء للجسم غير ذاك وهو حكم صحيح
لا من الاحكام الكاذبة الوهمية ولا خفاء في ان هذا الحكم انما
يصح لو امكن ان يكون لجزءان في نفس الامر احدهما غير الآخر
فلا جسم الا اذا نظرنا الى جسميته امكن ان يكون له جزءان في
نفس الامر وهو امكان الانفصال الخارجي قال المحاكم والحق
ان اللازم ليس هو التشابه ح قيل فيه نظر لان هيولى العناصر
قابلة للانفصال عندهم بخلاف هيولى الافلاك فلا يلزم على
تقدير كون الهيولى كافية في التشخص في العناصر انحصار الصورة
في الشخص نعم يلزم على الانفصال ان يكون كل من الصورتين
المتصلين متشخصا بتشخص واحد ومتقدرا بمقدار واحد ولا
يعني بالتشابه الا هذا والتعدد الذي يستدعيه التشابه حاصل
على تقدير الانفصال وهو ظاهر انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز
ان يكون التشابه المعتبر فيه كما يلوح من كلام الاصحاب اختلاف

(هامش: انتهى ما تقدم مما نقلناه عن بعض المحققين ودفع به ما يرد عليه فتذكر)

(هامش: ... هذا مردود)

التشخص

١٩٧

التشخص واتحاد النوع فح لا يتصور هذا الاختلاف بل الظاهر
انه لا يتحقق الانفصال في الصورتين ح بحسب الخارج لان
الانفصال في الصورة لا يجامع الوحدة الشخصية كما عرفت مرة
قال المحاكم وعن السؤال الثاني انا لا نم ح قيل اقول لا يخفى على
الناظر في عبارات الكتاب ان ليس فيه اشعار بالسؤال الثاني
ولا بجوابه بل لا ينطبق عليه اصلا انتهى وهذا كما ترى
ان اراد ان ليس فيما نقله الشارح عن الامام اشعار بهذا
السؤال اصلا فهو ظاهر الفساد كيف وفيما وقع عنه بقوله و
ثانيهما انه استدل ح اشارة بل دلالة عليه كما اومى في الجواب
عنه بقوله والاختصاصات ح وان اراد بعدم الاشعار
به انه لم ينقل بهذه العبارة وهي انه جواب عن السؤال فمسلم
لكن المحاكم لم يدع مثل هذا بل ما وقع عنه بقوله اشارة ايما
الى عدم التصريح قال المحاكم لان القوى السماوية تاثيرها
وآثارها غير ثابتة ح قيل هذا مبني على ان يكون تاثيرها منحصرا
في التحريك وآثارها في الحركات والاوضاع لكنه لم يثبت
انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره المحاكم مبني على ما تقرر عند
الحكماء من ان آثار القوى السماوية وهو كذلك قال المحاكم
ويمكن ان يجاب عن الاول ح قيل اقول يمكن ان يجاب عن الاول
بان المراد من الفاعل في كلام الشارح ما عدا القابل على ما يشعر
به كلامهم حيث قالوا فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة
واما الحامل فهو علة قابلية فان مقابلتها بالعلة القابلية

(هامش: على هذا التقدير)

(هامش: وان الهوية الاتصالية لا يبقى حين الانفصال فتحدث هويتان للمنفصلتين والانفصال المفروض الذي يتحقق في الفلك ح لا يكفي كما اشار اليه هذا القائل [illegible] على تقدير كونه كافيا فيه في ذلك المدعى يكفي ايضا في تمام الكلام)

(هامش: اليه م)

(هامش: وان اراد انه لم يصرح به الا [illegible] والايماء فهذا كما ترى لا يخفى ان لفظ الاختصاصات مناسب للجواب عن السؤال الثاني م)

وكذا جمعيتهما بما يشعر بان المراد ما سوى العلة القابلة والا
فالقابل والفاعل امر واحد واما ما ذكره ففيه انه عد من جملتها
القوى السماوية ومعلوم انها ليست مما يمنع تشخص الصورة وليست
معدا وعن الثاني ان المراد بالمشخصات ما يكون لا ختصاص
تلك الصورة بتلك الاعراض وامتيازها عما عداها لاتنفس تلك الاعراض
سواء كان فاعلا حقيقيا او شرطا او معدا انتهى وهذا كما
ترى ان ما ذكره من الجواب يرجع الى ما قاله المحاكم الا انه
خصص ما عدا القابل الذي عمم بالفاعل بالمعدات وهذا
التعبير لدى الناقد البصير جدا ضرورة ان تلك العلل معدات
ثم ان ما ذكره بقوله واما ما ذكره ففيه ان عد من جملتها
ممنوع غير وارد على المحاكم حيث ان القوى السماوية معدة
باعتبار حركتها او مع حركتها ومن الظاهر جواز ان يجتمع
جزء المعد مع ما هو معد له كما في الصورة العقلية بالنظر
الى ما يترتب عليها من النتيجة والعجب من هذا ان الشريف
المحقق في بحث التعريف في حاشية المطالع اشار اليه وانه
قد غفل عنه وما ذكره في الجواب عن الثاني ماخوذ مما ذكره
الشريف المحقق على قول المحاكم فهذه الاعراض الخارجية المكتنفة
بها هي المشخصات في بقوله مراده بالمشخصات الامور المقتضية
لاشخاص الاقدار والاشكال التي هي ما سيذكره فيما بعد لان
هذه العوارض الخارجية ومن جملة تلك الامور ما يفيد
انفصال اجزاء العناصر كلياتها كالقواسر انتهى ومن الظاهر

صحيح

ان مراده الشريف ليس العوارض المشخصة بالنظر الى نفس المقادير
والاشكال الكيف والجسمية في تشخص الصورة وان لم يكن مراده
بالنظر الى تشخصها في نفسها بل في تشخص مقاديرها واشكالها بمعنى
في ثبوت المقادير والاشكال المتشخصة المتعينة محتاج اليها
اي الى المشخصات واحتياج الصورة في التشخص بهذا المعنى
الى الهيولى كما صرح به سابقا فتدبر فيه قال المحاكم فاذن
ان كل حادث في قبل القابل الى ان يقول قد اعتبر في تعريف المعد
ما يتوقف عليه المعلول في العدم ايضا ولا يلزم من تعريفه
الا ان الحادث السابق بالزمان على اللاحق متقدم
بالذات ايضا ولا يلزم منه الا توقف الحادث على وجود
الحادث السابق ولا يلزم التوقف على عدمه ايضا الا ان الا فرق
مراتب القرب غير مجامعة للوجود فكذلك ما يتوقف عليها او مراتب
القرب لما كانت موقوفا عليها باعتبار الوجود والعدم ايضا
كانت عليتها ايضا كذلك على ان المعتبر في مهية المعد ليس الا انه
ملزوم للاستعداد وعلة له وقد اثبته فتامل انتهى ولا
يخفى انه لا يلزم من علية ايضا كذلك على ان المعتبر في مهية المعد
ليس الا انه ملزوم موقوفا عليها وجودا او عدما ان يكون مراتب
قربها كذلك ضرورة انه لا يتحقق في القرب خاصية المعد وهي
كونه مقربا للمعلول لوجوده وكذلك الامر فيما ذكره بقوله وكذا ما
يتوقف عليها الا ان يكون المراد به العلة التامة اللازم
للمعلول في ما ذكره للعلة وهو ينافي ما هو المعتبر في المعد حيث ان
المعتبر فيه عليته بالنظر الى وجود ما يترتب عليه من المعلول وجودا

وبعد ملاحظته يلوح ان الكلام هنا
القابل يرجع الى ما ذكر الشريف المحقق

ملزوم

وعلى ما [illegible] اقتضاء ان لا يكون الحوادث الزمانية
متناهية [illegible] وانه لابد من
حركة سرمدية وذلك على ان يكون سببا للاستعدادات
المختلفة في المواد لقبول الآثار المختلفة وهذا ثاني الاسرار
التي اشار اليهما الشارح الفاضل واما الشارح المحقق فقد
اشار الى سرين آخرين احدهما اقتضاء الحركة وجود جسم يتحرك
ابدا وانت خبير بان هذا يفهم من كلام الامام لان الحركة
السرمدية يستلزم متحركا على سبيل الدوام وثانيهما الاحتياج
الى مبدأ قديم يفيض وجود الحوادث عنها عند تمام الاستعداد
على ما قال واقول ومن تلك الاسرار التنبيه لوجود مبدأ قديم
يفيض وجود هذه الحوادث عنه عند حصول الاستعدادات
له والدليل على ذلك ما ذكره الشيخ في الشفاء في فصل ادوار الكون
والفساد من طبيعياته بقوله وجميع الاحوال الارضية منوطة
بالحركات السماوية حتى الاختيارات والارادات فانها لا
محالة امور يحدث بعد ما لم يكن ولكل حادث بعد ما لم يكن
علة وسبب حادث وينتهي ذلك الى الحركة ومن الحركات الى
المستديرة فقد فرغ من ايضاح هذا فاختياراتنا تابعة للحركات
السماوية والحركات والسكونات الارضية المتوافقة على اطراد
متسق يكون دواعي الى القصد بواعث عليه هذا هو القدر الذي
اوجبه القضاء وهو الجود الالهي المستقل على الكل الذي سبقت
منه المقدورات واما ما قال الشارح المحقق متصلا بما نقلنا
عنه ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب

التي ينتظم بانتظامها امور العالم على ما هو عليه في نفس
الامر فهو ماخوذ مما ذكره الشيخ بقوله في آخر هذا الفصل بهذه
العبارة فبالحري ان نختم هذا الفن باشارة مختصرة الى علل
الكون والفساد ونقول ان لكل كائن مادة وصورة وعلة
فاعلية وغاية تخصه يوخذ ذلك بالاستقراء وعلى سبيل الوضع
فاما جملة الكون والفساد واتصاله فعلته الفاعلية
المشتركة التي هي اقرب هي الحركات السماوية والتي هي اسبق
فالمحرك لها والعلة المادية المشتركة هي العنصر الاول والعلة
الصورية المشتركة هي الصورة التي للمادة قوة على غيرها ما لا يجتمع
معها والعلة الغائية استيفاء الامور التي لا تبقى باعدادها
واستحفاظها بانواعها فان المادة العنصرية لما كانت تلبس
شيئا فقد خلعت غيره وكان الشيء كما يكون هو فقد فسد غيره
ولا سبيل الى بقاء الكائنات باشخاصها في استبقاء انواعها
الا بالتناسل والتحادث والتعاقب المتعلق بالكون والفساد
ثم قال والاسبق من ذلك هو الجود الالهي المعطي كل موجود
ما في وسع قبوله وابقاؤه اياه كما يحتمله اما بشخصه كما للاجرام
السماوية واما بنوعه للعنصريات ومن تضاعيف الطبقات
قد لاح ان الفاعل في الطبيعيات هو مبدأ الحركة والسكون
بالذات ثم ان ما وقع في الشفاء من الجود الالهي يكون مسئله
غريبة في الطبيعيات وذلك بخلاف ما اذا اخذ بما هو مبدأ
قديم الحركة او منتهى حركة لانه يكون ح من الامور الغير الغريبة

لها ولعل هذا ايضا منظور فيه اراده ثم من العجب ان الفاضل
المحاكم قد تصدى لبيان ما ذكره الشارح الفاضل ولم
يتصد لبيان ما ذكره الشارح المحقق حتى يبين بطلان ما ادعى ظهوره
بقوله واما ما قاله الشارح فظاهر انتهى وفيه ما قد
من انه لا معنى لارتفاع الحادث حتى يتاتى السؤال عن
علته وذلك بان يقال الليس المحدود الحاصل في وقت
بعينه دون ساير الاوقات ان ارتفع بعد الحصول
على ان يتجدد ارتفاعه فاما انه يرتفع في ذلك الوقت
بعينه واما انه يرتفع في وقت آخر بعد ذلك الوقت والاول
محال لانه يستلزم ان يجتمع الوجود والعدم في ذلك الوقت
بعينه فيكون فيه اقتران المتناقضين والثاني غير
معقول في نفسه لانه لو لم يكن في وقت آخر غير ذلك الوقت
حاصلا اصلا حتى يتصور ان يتجدد ارتفاعه فيه ومن
ههنا كما بان بطلان ما قاله الفاضل المحاكم كذلك ظهر
حال ما قال بعض الناس حيث حاول تعديلا على ما ذكره
المحاكم وذلك حيث قال او يقال ليس لاحد ان يقول العالم
الحادث بارتفاع وجود حادث آخر سابق سبقا زمانيا
وعدمه بارتفاع حادث آخر كذلك وهكذا مثلا عدم
آ في هذا اليوم بارتفاع ب في الامس وارتفاع ب في الامس
بارتفاع ج فيما قبله وهكذا ولا يلزم التسلسل المحال اذ
لا اجتماع بين الموجودات المتسلسلة ثم قال لانا نقول اذا

ارتفع وجود الحادث في الامس فلا يخلو اما ان يتحقق جميع
ما يتوقف عليه عدم الحادث المفروض اولا اعني علته صح
التامة لتحققها في الامس دون المعلول على هذا الفرض او
على الثاني ينقل الكلام الى ما به تتم علته التامة اذ رفع
وجود او رفع عدم يقع في هذا اليوم ويتم الكلام ووجه
بطلانه ظاهر على ما قررناه ثم نقول يجوز ان يكون عدمه
من حيث انتفاء عدم المانع له على تقدير ان يقطع النظر
عن ذلك كله فاذا ابهمته هذا وذاك فلا يرد ما اورده
الشارح المحقق في بعض رسايله من الايراد على القائلين
بالايجاب من ان الواجب عند الفلاسفة موجب لذاته
لا ينفك اثره عنه فيلزم اذا عدم شيء من العالم انعدام
الواجب لان عدم ذلك الشيء اما العدم شرطا او لعدم جزء
عليه والكلام في عدمها كالكلام فيه حتى ينتهي الى الواجب
ثم قال لان الموجودات باسرها في سلسلة الحاجة ينتهي
الى الواجب فيلزم ان ينتهي عدم الشيء المفروض الى الواجب
ثم قال وليس لهم بحمد الله من هذا الالزام مخلص هذا كلامه
ووجه الدفع عنهم ظاهر على ما قررناه والحاصل ان القول
بقدم العالم وان كان يجوز ان يكون كفرا ولكن ليس من تلك
الجهة كما قررناه آنفا وكما سنقرره بان نقول ان القول بذلك
الفساد انما يلزمهم اذا لزم استناده اليه تعالى من دون
شعور وارادة بل يكون ذلك من قبيل استناد افعال الطبايع

الیها کتبرید الماء وتسخین النار وغیرهما من الآثار المستندة
الی الجمادات مع لیس الامر کذلک کما علمته آنفا بل انما حکموا
باستناد العالم الیه تعالی بمشیته لازمة لذاته غیر منفکة عنه
فی الازل فیکون ذاته الحقة بمشیته الازلیة یوجب وجود العالم
فیکون وجود العالم یستلزم وجوده تعالی بمشیته الازلیة
وهو یوجب وجود العالم کذلک فلا محالة یکون رفع العالم
یستلزم رفع کون الواجب علة وهو لا یستلزم رفع ذاته الحقة
من کل جهة فان قلت ان مشیته لما کانت غیر ذاته فرفعها
یستلزم رفع ذاته قلت ان ارید من المشیة ههنا الارادة
المطلقة التی هی الصفة الکمالیة لذاته الحقة فنسلم ان رفعها
یستلزم رفع ذاته تعالی ولکن عدم العالم ورفعه لا یستلزم
عدمها ورفعها لان استناده الیه تعالی من حیث تعلق
مشیته الازلیة وهی التی یعبر عنها بالایجاد والجعل وان
ارید من مشیته تعالی تعلق ارادته الحقة به التی هی من
غیر صفاته الکمالیة التی هی عین ذاته بل هی من صفاته الفعلیة فهو
مسلم لکن لا یلزم من رفع وجود العالم الا رفع هذه الجهة عنه
تعالی فرجع ذلک الی رفع تعلق مشیته به ولا فساد فیه و
من ههنا ظهر اندفاع ما قاله المحاکم وکذا ما قیل فی جرحه
وتعدیله فلیتدبر فیه قال المحاکم ولیس عدما لاحقا لامتناع
العود فهو عدم ابدی نعم یمکن ان یقال علی تقدیر ان یکون ارتفاع
الحادث بل انقطاع بعدم لاحق ویمکن العود فیوجد الحادث بعد

عدمه اللاحق فیلزم ان یکون بعد کل حادث حادث
الی غیر نهایة بناء علی استمرار الحرکة والزمان ابدا ولعل المحاکم
لم یتعرض له لابتنائه علی اعادة المعدوم فتدبر فیه قال
المحاکم ونحن نقول ومن الاسرار ان الحرکة الرمدیة واسطة بین
عالم الثابتات والمتغیرات لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث
لا یکون الا بحسب استعدادات متعاقبة والاستعدادات المتعاقبة
لا یکون الا فی زمان مستمر بحرکة مستمرة لا الی بدایة هذا کلامه
ولا یخفی انه اراد من الثابتات المجردات الصرفة التی هی من
عالم الاله ومن الظاهر انها اذا اخذت ثابتة مفارقة عن
المادة مجردة عنها لا یکون من مسائل هذه الصناعة ای
الطبیعیة بل انما یکون من مسائل الحکمة ای الالهیة فلا یصح
ان یکون من اسرار هذه المسائل الطبیعیة الا اذا اخذت
مبادی الحرکات بما هی مبادیها ومن هذه الحیثیة لا یصح ما قاله
من ان للحرکة جهتین ثباتا وتجددا انها بالاعتبار الاول یستند
الی الثابتات وبالاعتبار الثانی یستند الیه المتغیرات و ذلک
لان اخذ المفارقات والثابتات بما هی مبادی حرکات
لا یحتاج فی تصحیح استنادها الیها الی القول بان للفلک الحرکات
ثباتا وایضا ان نسبة المتغیرات الی الثابتات دهر وهو من
غوامض الحکمة الالهیة فکیف یصح ان یکون فی هذا العلم تنبیه
علیه وبالجملة انک علمت آنفا وستعلم ایضا ان البحث عن المفارقات
فی هذا العلم ای الطبیعی غریب لا یصح ان یکون من مسائله الجو

عنها فيه على انه لو صح ان يكون هذا من تلك الاسرار فصح ان يكون
تحت ما قاله الشارح المحقق من اثبات مبدأ القديم وسائر
المبادى فيما قاله فى وجه عدم تصديه لبيان ما قاله الشارح
المحقق بانه من الظهور لا يخفى ما فيه كالنور فى شاهق الطور
وتفصيل هذا الكلام فى شرحنا على الهيات كتاب الشفاء وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء قال المص او واسطة مقيم آخر
مقيم الهيولى ايها مطلقا او يكون شريكه لا يخفى ان بعض اعاظم
الحكماء ذكر فيما وقع عن الشيخ فى الهيات الشفاء من ان البحث
عن الاله تعالى فى الطبيعيات واستنباطه عنها يكون غريبا
بهذه العبارة والذى لاح لك من ذلك فى الطبيعيات كان
غريبا وذلك حيث قال اقول الحكم بانه غريب غريب وقريب
غير بعيد ان يقال ما لاح لم يكن الا ما لاح من ان الحركة السماوية
الدائمة تحتاج الى محرك مفارق غير متناهى القوة وما لاح من
هذا انه اله واحد مفارق ولا يتاتى هذا الا اذا لاح منها
انه هو الواحد الخالق للممكنات كلها ومكملها ومصورها على
ما هو المعروف عرفا من الاله وهو المحتاج اليه المتضرع لديه
او انه الذى له معنى آخر فان الالوهية على ما اشير اليه انما
يتاتى باحد هذه الوجوه وما لاح فى الطبيعيات هذا بهذا
الوجه ولا الذى قرره من انه ليس للحركة والزمان شئ متقدم
عليهما الا المبدع وما لاح منه ان هذا المبدع ما هو اهو
مفارق او غير مفارق وان لاح بمقدمات وتكلفات يستفاد

مما افاده ضمنا انه مفارق فيما لاح انه اله واحد معروف او باحد
معانى آخر اللهم الا ان يتكلف ويقال بعد ما لاح ما اشرت
اليه يلوح انه اله بمعنى ما يحتاج اليه الخلق فان الحوادث
على ما ذهب اليه كلهم انما تحدث بالحركة السماوية فالخلق كلها
يحتاج الى محرك السماء وقد سمى بعض الحكماء محرك السماء الها
وفيه ما فيه وفى الاشارات اشارات الى ان مقيم الهيولى بالصورة
مفارق وهذه المسئلة ليست الطبيعيات على ما صرح به ولو
كانت منها لم يكن مفيدة لهذه الدعوى اى كون الاله تعالى
يثبت بالطبيعى ضرورة انها ما لاح ان هذا المفارق اله
واحد هو فاعل الممكنات وجاعل الكائنات فالذى فى
الاشارات من الاشارات الى ان مقيم الهيولى بالصورة
لا يفيد فان هذه مسئلة الهية على ما صرح به لا طبيعية
وفى الاشارات اختلاطات من مسائل العلمين ولم يتعين
لكل باب وفصل على حدة ولو كانت منها لم يكن مفيدة لهذه
الدعوى وقد مرت الاشارة الى هذا ايضا لان الذى لاح
فى الطبيعيات يحصل به المقصود وهو ثبوت مفارق ثم هذا
الذى لاح منها يتصور ان لا يكون غريبا منها بل كان حالا
من احوال المحرك السماء وحالها فان الطبيعيات والحركات
والمحركات لما يبحث فيه على النفوس البشرية وتجردها وتعلقها
وتصرفها وقد نص على انه بحث طبيعى اورده فى الطبيعيات
يجوز ان لا يكون غريبا اذا اخذ بما هو احوال المحرك السماء وقس

عليه اثبات امر هو مقيم المادة بالصورة بما هو من احوال
الجسم او اجزائه بما يخرج من القوة الى الفعل وذلك بخلاف
اثبات محرك السماء على انه واجب بالذات او كون اثبات
ذلك المبدأ الذي يقيم المادة بالصورة هو المفارق فلانه
يكون غريبا في الطبيعي ويكون ذلك من قبيل ما يعجل للانسان
الوقوف على انية المبدأ الاول مثلا وهو بهذا الاعتبار
غريب ثم ان ما قاله من ان في الطبيعيات قد يبحث عن
حالات مبادي الطبيعيات والحركات والمحركات غريب
ضرورة ان مبادي الاجسام من الصور النوعية اقرب الى
مبادي الطبيعيات من مسائلها على انا لو سلمنا كونها من
مسائلها يصح ان يكون البحث عن النفوس المجردة بما هي
متعلقة بالبدن متصرفة فيه فيكون من عوارضها الذاتية
بهذه الحيثية وان لم يكن بما هي مجردة من عوارضها فما وقع
عنه بقوله الا انما يبحث فيها عن النفوس البشرية وتجردها
وتعلقها لو تصرفها فهو ايضا غريب ضرورة انها بما هي مجردة
لم يكن الا غريبا في الطبيعي وبما هي مدبرة فيه يكون منه ولعل
الفرق بينهما قد اشتبه على بعض اعاظم الحكماء المنصور على الاعداء
ومثله عن مثله غريب واما ما اورده بقوله الا ان
الذي لاح في الطبيعيات يحصل به المقصود وهو ثبوت
المفارق وهو ايضا عن مثله غريب ضرورة ان المراد به
اثباته تعالى مع غرابته لا المفارق مطلقا وان كان هو ايضا

غريبا ثم قال متصلا بما نقلنا عنه انه قد نقل مني هذه المناقشة
في مدرس المولى الجليل مظهر اسم الجلال فقال ليس لهذه
المناقشة موقع في المناظرة وانها الاثم الابعد الاستقراء
التام لطبيعيات الشفاء ومن لم يهتد اليه احتمل ان يكون
المراد بالطبيعيات طبيعيات آخر غير الشفاء فقال المولى
انه خلاف الظاهر ومخالف لما في النسخ المصححة اذ فيها الاحالة
في اثناء ما مضى في الكتاب من الطبيعيات وغيرها لا يقال
لما في بعض التواريخ من ان الشيخ كان يقول اني اودعت في
الشفاء كل ما اوردوه بوردهما بلغ الي في المنطق والطبيعيات
والالهيات مسئلة غريبة اصالة واستطرادا من كلامي و
كلام غيري وصححت ما امكن في تصحيحه بقدر وسعي واشرت
الى ابطال الباطل ومن اراد ان يعرف ما اختص بي غير
مختلط بكلام غيري فلينظر الى الحكمة المشرقية وفي النجاة ما
يقرب منه اشارة ثم قال هذا الملحق في رسالته على ذكره
محل هذه الحوالة فقال العلة الفصل الذي يذكر فيه انه ليس
للحركة والزمان شيء يتقدم عليهما الا ذات الباري تعالى ومعلوم
ان الباري من اسمائه الحسنى وقد جرى بينهما مناقشات لا
يليق ذكرها ههنا ثم نقول ان في الطبيعيات اشارات الى
اثباته تعالى بوجوه منها ما ذكر في فصل ادوار الكون والفساد
بقوله والاسبق من ذلك هو الجود الالهي المعطي لكل موجود
ما في وسع قبوله وابقائه اياه ومنها في فصل تعقب ما قا

له

برهما نيشر بما الخصوص بقوله وشيكا ان تكون اشارتها
الى الموجود الواجب الوجود الذي هو بالحقيقة موجود ومنها
بقوله فلا يكون الحركة المطلقة مبدأ الا الابداع ولا قبلها
شئ الا ذات المبدع ومنها ما في طبيعيات النجاة وغير ذلك
كما فصلناه في شرحنا على الهيات الشفا وقد تقدم ايضا في
بعض هذه الفصول آنفا في هذا الكتاب قال المحاكم ايضا
فقول الشيخ او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة مستدرك
قيل اقول المراد من الافتقار في قوله الهيولى مفتقرة هو الافتقار
في الجملة اعم من ان يكون في الوجود او في التشخص او في غيرهما
واعم من ان يكون علة موجبة او يكون هو مع الهيولى معلولي
علة يقتضي تعلق كل منهما بالآخر اللازم من التلازم ليس الا هذا
ثم بعد البحث وابطال باقي الاقسام يظهر ان ذلك الافتقار
هو الافتقار في الوجود على النحو المخصوص فالمقسم اعني قوله الهيولى
مفتقرة اعم بحسب المفهوم من كل واحد من الاقسام المذكورة
فقوله او يكون لا الهيولى ... فيجب ايرادها وابطالها حتى
يتعين ما هو المقصود انتهى ولا يخفى جواز ان يقال الغرض
اعتراض المحاكم هذا والذي قد تقدم كما ذكره الشريف المحقق
كون المقصود ... افتقار الهيولى في الوجود الى الصورة على
سبيل الجزم وما ذكره الامام في فوايد قول الشيخ ان الهيولى
مفتقرة في ان يقوم بالفعل الى مقارنة الصورة بقوله منها انه
انما قال في ان يقوم ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في

مبينا

مبينها كلام انتهى وهو صريح في صحة ما فهمه المحاكم ومبنى
اعتراضه عليه والشارح المحقق لا ينكره بل احتمله بقوله
اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه الخ وبناء على
تجويز هذا الاحتمال يكفي لما اورده المحاكم عليه من الايراد والمراد
الوجود الخارجي من القيام بالفعل ليس ببعيد على ان
الاحتمال الآخر الذي يفهم من قوله ويحتمل ان يقال ان الشيخ
في مخالف ايضا لتوجيه هذا الناظر واعلم ان عبارة الشيخ
وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه
في يدل على نفي القيام في الهيولى ايضا باي معنى اراد فكيف
يكون مورد الاقسام الجزم بافتقار الهيولى في القيام بالمعنى
المراد قال المحاكم اما بطريق الخاص فهو انا اذا نظرنا
الى ذات الهيولى امتنع العقل عن وجودها غير مجسمة واما اذا
في قيل اقول وفيه بحث اما الاولى فلما ذكره السيد الشريف
بقوله وفيه بحث لان العقل لو حكم ببديهته ان وجود
الهيولى في الخارج غير مجسم محال لم يحتج الى بيان تجرد الهيولى
عن الصورة الجسمية بالبرهان السابق واما ثانيا فلان ما
ذكره على تقدير تسليمه لا يدل الا على ان لزوم الصورة للهيولى
بين لا حاجة في اثباته الى البرهان بخلاف لزوم الهيولى للصورة
فانه ليس متينا بحيث لا يحتاج في اثباته الى برهان ولا يدل
اصلا على ان الهيولى مفتقرة الى الصورة في الوجود والصورة مفتقرة
اليها في التشخص لم لا يجوز ان يكون الهيولى علة لوجود الصورة و

وسيشير ان الهيولى ليست علة مستقلة وهما كما فان في ذلك المقصر باعتبار التلازم في اثباته يكون مستدركا م

الصورة

وقع في عبارته توسع تام

كما وقع عن الشيخ بقوله ولعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة
صح م

في تعلقه في قيامها بالفعل اي في تحصلها مفتقرة اليها

من التعميم م

ويكون بحيث اذا انظر اليها يجزم العقل بلزوم الصورة وامتناع
كونها غير مجسمة ولم يجزم بلزوم الهيولى للصورة عند تعقل
الصورة فلا يقال غرضه هو انا اذا نظرنا الى ذات الهيولى يحكم
العقل بامتناع وجودها غير مجسمة اى يجزم العقل باحتياجها فى
وجودها الى الصورة ولا يحكم باحتياج الصورة اليها لانا نقول
حاصله يرجع الى دعوى البداهة فى افتقار الهيولى الى الصورة
وهو ممنوع كيف والشارحان صرحا بان تلك المقدمة ليست
بينة بذاتها الابد لها من برهان وايضا فعلى هذا يكون قوله
واذا نظرنا الى ذات الجسمية لغوا لا دخل له فى المطلب
وايضا قوله فيما بعد ثبت من ذلك ان الهيولى يحتاج الى الصورة
صريح فى انه بصدد اثبات تلك المقدمة لا انه يدعى
بداهتها ومن الجائز ان يقال ان مراد الحاكم انا اذا نظرنا
الى ذات الهيولى بغير تحقق الهيولى كما هو حقه من دون ملاحظة
ما يستفاد من حالاتها واوصافها ولوازمه من الادلة
المذكورة فى اثباتها وغيرها امتنع العقل عن وجودها
بالفعل غير مجسمة بمعنى انها محتاجة فى الوجود الى الصورة الجسمية
كيف لا وقد علمت من المباحث السابقة امرا بالقوة
ومبهم ومستعد لقبول الصورة وفى مرتبتها لها الامكان
وفعليتها من قبل الصورة الجسمية وما ذكره الشارح المحقق
فى بحث الهيولى بقوله وايضا ينبغى ان يعلم ان الوحدة
الشخصية والتعدد الذى يقابلها لا يوضحان للمادة الا

بعد تشخصها المستفاد من الصورة فى دال على ما ذكرناه
ولا يلزم على الحاكم دعوى البديهية فى هذا ومن كلام الشيخ
فى الالهيات يفهم غير مرة ما يرجع فتدبر فيه
الشارح وذلك ظن باطل من وجهين احدهما حصول
التلازم بين امرين من دون ارتباط احدهما بالاخر
وثانيهما التمثيل بالمتضايفين فما هو بصدده لا يحصل له
لان الكلام فى متلازمين لم يرتبط بينهما ومن الظاهر
ان المتضايفين ليس كذلك ضرورة ان كلا منهما يفتقر
الى معروض الاخر من حيث هو معروض الاخر وذلك
ان يكون كل منهما فى مرتبة الاخر وجودا وتعقلا وهو كاف
فيه قوله فالشيخ لم يتعرض لذلك اى كل شيئين لا ارتباط
الى قوله عن الاخر فليتدبر   الشارح نبه على ان
الحق اى نبه الشيخ عليه بقوله بل يكون سببا لما تقرر
ان كلمة بل فى الجملة التاليه لجملة اخرى فايدتها الا
نتقال من جملة الى اخرى وهى اهم منها   الشارح
فول يحتمل ان يكون مراد الشيخ وذلك على ان يكون
مراده من مقارنة الصورة الصورة المفارقة وليس
المراد من الشك اللفظى الذى ذكره الشارح الفاضل
الا هذا وهذا محال لكون هذا الاحتمال اعتراض عليه
بحال   الشارح اشارة الى القسمين الاخيرين اللذين
هما مع الاخر وبالاخر ولما لم يكن القسم الرابع المعبر عنه

بقوله وليس احدهما اولى بظاهره شاملا لهما
قال الشارح المحقق بل الاظهر ما ذكرته وذلك
حيث قال ان التلازم بينهما اما ان يكون لكون
احدهما علة للاخر او لم يكن والاول على اقسام ثلثة
اولها كونه لصورة وعلة مطلقة وثانيها كونها جزء
علة وثالثها ما لا يكون هذا ولا ذاك بل يكون اما
اله او واسطة ولما لم يصلح الهيولى لذلك فقد اعرض
عنه والثاني اي كون الثالث بحيث يعمهما
قسمي احدهما بالآخر والآخر مع الآخر وانما قال
الاظهر لجواز توجيه القسم الرابع على ما ذهب
اليه الشارح الفاضل بحيث يشملهما وذلك
على ان يكون المراد من عدم اولوية
احدهما بالعلية العلية التامة او الفاعلية
فلا ينافي ان يكون كل منهما علة للاخر من غير
دور الا انه بقي ههنا عدم شمول مورد القسمة
في الاصل لما مع الآخر كما سيورده الشارح
الفاضل فانظر   الشارح موجودان واجبا
الوجود متكافيان لا يخفى انه على تقدير تعددهما
لا يصح التلازم بينهما بل انما يكون لكل منهما نظرا الى الآخر امكان

بالقياس لا العام بل الامكان بالقياس بالمعنى الخاص ضرورة
انه لا يابى احدهما عن وجود الاخر ولا عن عدمه والا
لكان بينهما علاقة علية ومعلولية ولا يلزم من ذلك ان
يكون له امكان بالغير لينافي ذلك وجوبه الذاتي ولا
يلزم من استحالة عدمهما من حيث كونهما واجبين بالذات
في نفسهما جواز التلازم فان قلت انه لو لم يكن كذلك
لجاز امكان ارتفاع احدهما مع وجود الاخر فهو ينافي
وجوبه الذاتي قلت قد علمت بالفرق بين جواز ارتفاعه
بالقياس الى الاخر وبين جواز ارتفاعه في حد نفسه
والاول مسلم من دون لزوم صيرورته ممكنا والحاصل
ان بينهما معية اتفاقية لا معية لزومية ضرورة ان لكل
منهما بالقياس الى الاخر امكانا خاصا لانه لا يابى وجود شيء
منهما عن وجود الاخر ولا عن عدمه فرفع شيء منهما لا يوجب
رفع الاخر ولا يبحث عن رفع ثالث ولا يوجب ايضا رفع
ثالث يوجب الاخر والا لكان ذلك الاخر معلولا ممكنا
لا واجبا والمفروض خلافه هف واستحالة عدم كل
منهما نظرا الى ذاته لم ينافي جوازه نظرا الى الاخر جوازا
بالقياس الى الغير لا بالغير فليتدبر والحاصل انه لا منافاة
بين كون الشيء واجبا لذاته ممكنا بذلك المعنى كما انه لا منافاة
بين كونه ممكنا لذاته واجبا بالقياس الى غيره ومن ههنا
لاح بطلان ما قيل انه لو تعدد الواجب لكان بينهما

تلازم وجودى فيلزم امكان كل منهما او احدهما لان المعتبر
فى ذلك كونهما معلولين لثالث او كان احدهما علة للآخر
واما بيان استحالة وجوب احد الامرين اى المادة والصورة
بالذات فلاستحالة ان يتعلق وجود الواجب بالآخر وبالجملة
انه لا يجوز تعلقه بالآخر سواء كان ذلك الآخر واجبا
او ممكنا فتعين من ذلك كون كل منهما فى ماهيته ممكن الوجود

المراد من المطلقة

قال المص هى العلة المطلقة ان يكون علة فى الجملة ومن الاولية
ان يكون علة تامة والحق ان يقال الصورة اما ان يكون علة
تامة اولا الثانى اما ان يكون بواسطة اولا والثانى اما

الشارح

ان آلة اولا وهو الشريك قال ان اراد بقوله بقيم كل واحد منهما
مع الآخر لا يخفى جواز ان يكون قوله مع الآخر اشارة الى افتقار
كل منهما الى الآخر على وجه لا يدور كالمتضائفين حيث انه
يفتقر كل منهما الى معروض الآخر بما هو معروض الآخر وقوله
بالآخر الى توقف كل منهما على الآخر بحيث يدور وذلك لان
الشيخ بصدد عد الاحتمالات فيكون القسم ما يشمله مورد القسمة
ثم ان الشارح المحقق لما ذكر ان هذه هى الاقسام الممكنة يجب
ما ذكره الشيخ فلا مجال لحمل كلام الشيخ فى توجيه ما وقع عن الشيخ على
ما ذكرناه ولعله حمل قول الشيخ مع الآخر على كونهما بحيث لا
افتقار لاحدهما الى الآخر كلبنتين متلاقيتين باحد طرفيهما
وبالآخر على كونهما بحيث يفتقر احدهما الى الآخر على وجه
غير داير ثم ان الشيخ لما نبه على ان الاستناد الى علة خارجة

لا يكفى فى التلازم بين امرين لترتبهما عليها من حيثيتين متغايرتين
قال فاما مع الآخر اشارة الى متضائفين حيث ان كلا
منهما يفتقر الى معروض الآخر بما هو معروض الآخر ضرورة
ان الابوة يفتقر الى معروض البنوة من حيث هو معروض لها و
بالعكس او بالآخر اشارة الى افتقار كل منهما الى الآخر على وجه
داير وحمل ما قاله الشارح المحقق عليه على تقدير ان يكون المراد
من الاقسام الممكنة ما يكون امكانها فى بادى النظر لا مطلقا
ثم انه لما لم يكن بين الهيولى والصورة تضائف ولا علية
تعين احد تلك الاقسام الباقية ثم لا يخفى جواز توجيه
ما وقع عن الشيخ بقوله مع الآخر بان لا يكون بينهما علاقة
فاعلية وعلية تامة وبالآخر ان يكون بينهما تلك العلاقة و
انتفاؤها عن الاول لا سا فى كون احدهما شريكا للعلة الفاعلية
وبالجملة انه لا يمكن ان يكون علة مطلقة ولا آلة اما الاول
فلما ذكره الحاكم من ان العلة المطلقة هى التى يكفى فى وجود المعلول
بانفرادها من غير حاجة الى ضميمة وان ما قيل ان المعتبر فى
العلة المطلقة انه لا يمكن تحقق الشئ عند عدم تلك العلة
سواء كان عدمها مطلقا او فى ضمن فرد واحد ولا شك انه
اذا عدم فرد واحد فاتصف ذلك الفرد بالعدم لا بد ان يتصف
الطبيعة فى ضمنه به اذ لا يجوز اتصاف الفرد بشئ لم يتصف
به الطبيعة الا بشرط شئ لاتحادهما فهو ماخوذ عما قاله الحاكم
واما الثانى فلان المعتبر فى آلة الشئ ان لا يكون متعلقة الوجود

بذلك الشيء والصورة ليست كذلك **قال** فاما ان يكون الهيولى
محتاجة الى الصورة انت خبير بانه ترديد مستدرك
حيث قسم افتقار الهيولى الى الاقسام التى من جملتها
هو الاستغناء من الجانبتين ومن الظاهر انه لا
يحتمله مورد القسمة اللهم الا ان يقال ان الشيخ
اورد ما هو الحق ثم قسم التلازم الى الاقسام المحتملة
لكن حينئذ نفوا الحصر **قال** بل من حيث بعض تلك
العلة تعلقا ما لكل واحد الى قوله على ما سياتى
بيانه وهو ان تعقل كل واحد منهما يكون موقوفا
على تعقل الاخر وانت خبير بان هذا تغير للاصطلاح
لان اللزوم بين الشيئين اعم من يكون علة اللزوم
امرا خارجا عنهما منفصلا او الملزوم او اللازم
كما بين فى موضعه **قال** ويظنون ان التلازم بين
الشيئين ليس احدهما علة للاخر قلنا لا نسلم ذلك لجواز
ان لا يكون التلازم من احد الجانبين او بواسطة
ثالث بينهما وما الدليل على الحصر على ان المنطقيين ما
ذكروا هذا على سبيل الحصر **قال** محتملا للوجهين اللذين
هما كون العلة هى الهيولى او بالعكس **قال** لا يكون
مقتضية من جهة القبول لجواز ان يكون بواهب الصور
قال ولما استحال ان يكون القابل فاعلا اى من جهة
كونه قابلا لا يكون فاعلا ولا اله ولا غيرها توهم ان يكون

دليلا اخر لكن ليس كذلك بل تاكيدا لقوله فهى لا يكون مقتضيه
التلازم **قال** وبينه على ان الحق فى هذا القسم يعنى هذا القسم
يصدق اما باعتبار ان لا يكون شئ منهما علة للاخر او
باعتبار ان امرا ثالثا يوجب التلازم بينهما **قال** ليعرف
انهما مفتقرة اليها فى وجودها لا فى ماهيتها كما ان المراد بالمقوم
مقوم الوجود لان الهيولى بسيطة لا يحتاج فى مهيتها الى مقوم
ضرورة ان المقوم جزء للمتقوم والحاصل ان العلة علتان
علة الوجود وعلة المهية ثم الامام قال فى بيان قول الشيخ واعلم
ان فى هذه الالفاظ احترازات الاول انه لو قال الهيولى
مفتقرة الى ان تتقوم بالفعل ازال ذلك الاشتباه واعلم ان
افتقار الهيولى الى الصورة ليس الا فى وجودها الثانى انه لو قال
الهيولى مفتقرة فى وجودها الى الصورة لكان لا يدرى انها
مفتقرة الى الصورة فى وجودها الخارجى او الذهنى او فيهما
جميعا ولما كان الحق ان ذلك الاعتبار ليس الا فى الخارجى
لا جرم قال الهيولى مفتقرة فى ان تتقوم بالفعل لان القيام
بالفعل لا يراد به الا الوجود الخارجى الثالث انه لو قال
الى الصورة لكان لا يدرى من هذا الكلام وجوب تلازمهما لافتقار
العالم فى وجوده الى باريه مع انه مباين له فلما قال الى
مقارنة الصورة زال هذا الاشتباه هذا كله لفظه **قال**
الى ذات الصورة بهذا القيد سقط ما يتوهم من الشك
اللفظى الذى يرد على قوله باعتبار افتقارها الى المقارنة

ثم قال في توجيهه اقول يحتمل ان قوله اي في تشخصها متاخر
عن مقارنة الصورة **قال** لاحتمال ان لا يكون لاحدهما
تاثير قال الامام لاحتمال ان يكونا متلازمين وان لم يكن
لواحد منهما تاثير في الاخر كالابوة والبنوة قال وسياتي
بعد ابطال هذين الاحتمالين ان كان غرضه اعتراضا
على الفاضل الشارح فليس بشيء لانه ما ادعى ان الاحتمالين
واقعان وان كان غيره فمسلم اللهم الا ان يقال مراده الاعتراض
على المتصانفين بانه ليس كما فهمه الفاضل انه لا تاثير لاحدهما
في الاخر مع التلازم فانه حينئذ يصح لكن هذا انما يتم ان لو قال
الامام انه لا تاثير لاحدهما في الاخر وذلك غير معلوم على انا
نحبث عما اجاب المحقق **قال** او يكون لا الهيولى بتجرد عن الصورة
اشاره الى الاحتياج من الطرفين والاستغنا **قال** واقول
لو كان مراده ذلك اي يجوز ان يكون مراد الشيخ من قوله هذين
القسمين اذ لو كان المراد ذلك لما ذكر السبب الخارج وهو الذي
يقيم كلا منهما مع الاخر لكن ذكره ويمكن منعه اذ الفاضل ما
ذكر ان هذا القول الى هذا فقط بل اليه مع الشبهة التي يمكن
ان يتمسك بها الخصم فلهذا ذكر السبب الخارجي **قال** على تقدير الاستغنا
فان قيل الاستغنا لا ينافي التلازم لجواز الاستغنا مع التلازم
بواسطة امر ثالث قلنا لا نسلم ذلك فان الاستغنا المطلق
ينافي التلازم وما ذكرتموه من الصور يتوقف تعقل احدهما
على الاخر فالاستغنا من هذه الحيثية لا ينافي التلازم **قال**

متكافيان في الوجود وذلك بان يكون كل واحد منهما قايما
بذاته لا يحتاج الى امر ثالث وهذا الاحتمال لا يبطل الا بعد بيان
انه لا يجوز ان يكون موجودان على هذا الوجه واما ما ذهب اليه
هذا الشارح من ان هذا الاحتمال هو ما ظنه الجمهور فلا يخفى انه غير
موجه اللهم الا ان نقول نحن نتكلم في الممكنات فان اورد الامام
المتصانفين يكون الجواب حينئذ صحيحا **قال** والشك الثاني
غير وارد وذلك لان مورد القسمة لا يحتمل القسم المذكور فحينئذ
يكون قوله بعض الاقسام محذوفا ممنوعا حيث انه انما يكون محذوفا
لو احتمله مورد القسمة ومن الظاهر انه لا يحتمله **قال** واما صور الفلكيات
وان لم يكن لها مدخل بيانا لقول الشيخ حيث قال واما الصور التي
تفارق الهيولى الى بدل ليعلم ان الصور التي لا تفارق كالفلكيات
وهذا دليل خاص على ان الصورة لا يكون علة اولية ولا واسطة
ولا آلة **قال** من الاربعة المذكورة اي الاقسام الاربعة وهي كون
الصورة علة تامة او واسطة او جزء علة او الصورة والهيولى
معلولتان لثالث **قال** من حيث هي صورة ما اشار بذلك الى
ان العلة هي القدر المشترك وهو واحد لا كل من خصوصياتها
حتى يحصل بانضمام كل منها الى المبدع تارة وهكذا حتى يلزم
تحقق علل متعددة للهيولى **قال** بشخص يمسك سقفا بدعامات
الشخص هنا هو المفارق والدعامات هي الصور المتعاقبة
فظاهر ان السقف لا يحتاج الا الى دعامة ما ضرورة انه لو احتاج
الى هذه الدعامة لا نعدم بانعدامها **قال** المصنف ان نتكلم في الجملة

ز لما ذكر الشارح صور الفلكيات م

تعد

هذا الفصل دليل عام على عدم جواز كون الصورة علة مطلقة
ولا وسايط وهكذا اما يصحب الصورة قال والفرق مشكل حاصل
الفرق ان ما مع المتاخر يجب ان يكون متاخرا اذا كانت المعية
بينهما على سبيل اللزوم وما مع المتقدم لا يجب ان يكون متقدما
اذا كانت المعية على سبيل الاتفاق ولا يخفى عليك ان هذا
تخصيص للدعوى والامام اشكل الفرق على ان القاعدة كلية
في الصورتين هذا مع انا نقول في كلامه تناقض بانه اورد
تارة معلولا علة واحدة مثالا للمصاحبة الاتفاقية كما بينا وتارة
للمصاحبة كما مر قبيل هذا على انا نمنع كون المصاحبة بينهما اتفاقية
ضرورة استنادهما الى ثالث مع شرطية احدهما للاخر كالعقل
الاول بالقياس الى العقل الثاني فيصح ان يقال كلما صدق المعلول
صدق علته وكلما صدق علته صدق المعلول ينتج الملازمة بينهما
قال الامام خرج من كلام الشيخ ان ما مع المتاخر يجب ان يكون
متاخرا وما مع المتقدم لا يجب ان يكون متقدما وانه مشكل
اذا فرق بين الصورتين قال هذا الشارح الفرق ثابت لان المعية
تطلق بمعنيين احدهما على المتلازمين اللذين شانهما ما ذكره
في الصورة الثانية لا يجب ان يكون ما مع المصاحب متقدما كمثالنا
هنا ويحتمل ان يكون غيره فلهذا قال فلعل قال وكالجسم المستقيم الحركة
والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم اللزوم بين استقامة الحركة والجهة
اللزوم بين العلة التي هي الاولى والمعلول الذي هو الجهة والمراد
هنا ما عينا او اليها لاستحالة الحركة المستقيمة في الجهة قال

لقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم هذا الايراد ظاهر
وكذا الجواب عن المقدمة الثالثة لانا لا نسلم ان الجسمية لو لم تكن
علة لا تكون متقدمة غايته لا تكون متقدمة بالعلية لكن انتفاؤه
لا يستلزم انتفاء التقدم مطلقا وذلك ظاهر اجاب الشارح
بانا لا نسلم ان الشكل متاخر عن الجسمية بحسب وجودها ومسلم
انه متاخر عنها بحسب مهيتها وعلى تقدير تاخره عن مهيتها يحتاج
المهية في تشخصها الى ما يتاخر وجودها عنها بالمثال المذكور ويمكن
الجواب عنه بانه متاخر عنها في الوجود اذا تاملت فيه حاصل جواب
هذا الشارح ان الصورة لا يكون علة مطلقة والا لزم ان يكون
متعينة لان المطلق لا يكون علة للهيولى المتعينة وهذا المحال لا
يلزم فيما اذا كانت الصورة جزء العلة لان جزءها لا يلزم
ان يكون متشخصا قال اقول ان الشيخ لم يذهب الى ان الهيولى
لم جواب عما وقع عن الشارح الفاضل على ما قال وقد يكون
معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه وذلك بان يقال
انه ينافي ما ذهب اليه الشيخ من ان الصورة من حيث
هي صورة جزء علة دون وجودها لان ظاهره انها
بمهيتها علة للهيولى لا بوجودها وقوله وليس مراده ايضا
بقوله فان اللوازم المعلولة فيمان لم انما لم يرد به ذلك
ذلك لان الهيولى ليست معلولة لوجود الصورة بل يكون معلولة
لمهيتها وقوله بل يكون مراده لم وذلك على ان يكون مراده من اللوازم
المعلولة المعلولات ثم انه بقي انه يلزم ان يكون ما وقع عن الشيخ

بقوله واللوازم مستدرك وفيه ما فيه فليتدبر فيه قال
فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان تكون الصورة علة
لوجود الهيولى انت خبير بامتناع كون الصورة
على تقدير عليتها مطلقا علة لحلول نفسها فى الهيولى
اذ عليتها مطلقا يتوقف على وجودها ووجودها
يتوقف على حلولها فلو كانت علة للحلول لتقدمها
على الحلول لتوقف الحلول على العلة المتوقفة على الحلول
وهذا الا في جزء العلة وذلك ظاهر قال اقول هذا
الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ فى هذا الموضع الخ اما اولا فلانه
يتوجه الى ما ذكره بقوله لم لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود
الهيولى الخ ان الكلام فى نفى العلية المطلقة عن الصورة لا مطلقا
واما ثانيا فلانه يلزم الاستدراك فيما وقع عنه بقوله وان كان اسم
ليس من لوازمه الخ لعدم الافتقار اليه اصلا الخ والى هذا اشار
بقوله فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زائدا
الخ واما ثالثا فلان المناسب فى دفاع ما يتوهم من الاستدلال
على ما استدل عليه بوجه يشار اليه الجواب بعد الفراغ عن الاخر
لانه يتوجه الى ذلك فى اثناء تقريره سواء كان سهل المأخذ
او لم يكن وقد اشار المحاكم الى بعض هذه الوجوه الخ واما رابعا
فلانه ينفى قول الشيخ فان اللوازم المعلولة وقوله ان كان من لوازمه ضايعا
لا معنى له ثم ان الشيخ استثنى ان يقال الخ اشارة الى ما يرد فى هذا
المقام من عدم جواز ان يكون الصورة مطلقا علة للهيولى اما

المحاكم

بحسب الوجود لمقارنتها لها واما بحسب الماهية فلابهامها وعدم
تحصلها فلم يبق منها ما يصلح للعلية ثم اشار الى جوابه
بكونها صالحة للعلية بحسب الماهية فى الجملة ولم يتصد لبيان نحو
عليتها بل يتصدى لما هو معروض لها حسبما يبين بعد ذلك نحو
عليتها فيتوجه المناقشة الى ما ذكره بقوله وفيه ادراج
دليل على المدعى قبل الاتمام كما ان فى توجيه الامام وقع
الدليل على المدعى فى دليله ومن كل ذلك خبط فى الكلام انتهى
ولعل فيه خبط المعروض المدعى بالمدعى فليتبصر قال ساق
البرهان اليه وهو البرهان الذى ذكره الشيخ عند قوله
فيعلم ان التناهى قال المص ولكن قد علم ان التناهى والتشكل
من الامور التى لا توجد الصورة الجرمية فى حد نفسها الا
بهما او معهما لا يخفى ان الظاهر فى تحقيق هذا المقام ما وقع
عنه فى الشفاء من تاخر الشكل والتناهى عن الجسم المحسوس
ضرورة ان الموضوع من مشخصات ما يقوم به من العرض
فيلزم تقدمه عليهما لا كونه متاخرا عنهما او كونه معهما كما
هو الظاهر من منطوق هذا الكتاب بل انهما من علامة
التشخص لا من المشخصات ضرورة ان تشخص الشئ ليس الا
نحو وجوده وانما قلنا ان ما فى الشفاء يدل على تاخرها
عنه حيث ان فيه بعد ما يؤيد ما فيما ادعيناه فهو اذن
متقدم بالذات على المحسوسات وليس الشكل كذلك فان الشكل
عارض لازم للمادة بعد تجوهرها جسما متناهيا فان قلت

يجوز التوفيق بينه وبين ما في هذا الكتاب بان يكون المراد
من الجسم في الاول هو الجسم المطلق فيصح تقدمه على التشكل و
التناهي وما في هذا الكتاب هو الجسم بتشخصه كما حصله الشارح
المحقق فلا تدافع بين تاخرهما عن الجسم المطلق وتقدمهما على الجسم
المخصوص قلت ان ما وقع عنه بقوله متناهيا في قوله
لازم للمادة بعد تجوهرها جسما متناهيا يابى عن حمله على مطلق
الجسم كما لا يخفى ضرورة ان الجسمية المطلقة لا تابى التناهي وعدمه
فلو كان الشكل من عوارضها بما هي هي فلا يصح الحكم بكونه من عوارضها
بعد صيرورتها جسما متناهيا ثم ان عدم انفكاك الجسمية عنهما
في الخارج يثبت المدعى ضرورة انهما من حيث المادة ثم ان
الحاكم قد غفل عن تلك المنافاة الواقعة بين ما في الشفا
والاشارات فحكم بتقدم الصورة المطلقة عليهما وتاخرها
بما لها من الهوية الشخصية عنهما او كونها معهما مع ان الحق تاخرهما
عنها مطلقا فليتدبر ولكن بقي الاشكال في حل هذه العبارة
المنقولة من الشفا وذلك حيث ان الجوهر يطلق تارة على
الموجود لا في موضوع وتارة على حقيقة الشيء وذاته ومن الظاهر
ان الهيولى كما لا يصح ان تصير جوهرا بعد ما لم يكن كذلك لا يصح ان تصير
جسما كذلك لا يصح صيرورة حقيقتها جسما والا لزم الانقلاب على
تقدير ان تجرد عن الصيرورة ويكتفى بالحصول فلا يصح ان تحصل جسما
ولعل المراد من المادة ههنا هو الجسم المطلق الذي بمنزلة المادة
العنصر نظرا الى التناهي والحدود فيرجع حاصله الى انها بعد تحقق

حقيقتها وتحصلها جسما بعينه كتحصل الحيوان وصيرورته انسانا
وغير ذلك على ان يكون محصلة فيكون تحصل ذلك من قبيل تحصل
الجنس بفصله المنوع له وعلى تقدير ان يكون المراد من المادة هو الهيولى
فيصح توجيهه بانه يرجع ذلك الى كون الصورة محصلة لها فتصير بحسبها
جسما متناهيا **قال** المص فنصر الهيولى اشار به الى ما وعد ببيانه
من تقدم تاخر الصنف الاخر وقوله تتمة وفي بعض النسخ بتتمة وجودها
يعني بتمام وجودها السابق عليها ومعناه على ما ذكره الشارح الفاضل
انه يلزم ان يكون الهيولى سببا للشيء الذي به ومعه يتم وجود الصورة
التي هي تمام وجودها سابقة على الهيولى لان الصورة اذا كانت علة
لها كانت متقدمة بتمام وجودها عليها **قال** واقول انه يدل على الهيولى
الصورة من حيث هي صورة اختيار للشق الاول ومنع تقدم الشيء
على نفسه بان المتقدم على الهيولى هي الصورة والمتاخر عن الهيولى
هي الصورة المتشخصة **قال** يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية
على الهيولى اراد الشيخ بيان ان الصورة النوعية ايضا ليست علة للاخرى
والهيولى علة او بالعكس وكذا باقي الاقسام فاورد هذا القسم وابطله
وكان من الاولى تاخير هذا البحث عن بقية الاقسام **قال**
وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة الشارح الفاضل
حمل الصورة الجوهرية على الجسمية والشارح المحقق حمله على الصورة
النوعية وهو اظهر **قال** فالشيء الذي عقب الصورة الزايلة وهو المفارق
كما مثل في الشخص المقيم للسقف بالاعمدة **قال** وشك اخر توجيهه ان ما وقع
عن الشيخ غير صحيح على اطلاقه لان الجسم يزول عنه اين ويحصل اخر وهذا الحاصل

عقيب الزايل ليس بمقوم للجسم لكونه عرضا شك الامام يشتمل على
سوالين احدهما ان معقب البدل على تقدير كونه مقيما لا يلزم
ان يكون صورة لهذا النقض قال وهو محال الثاني وهو استحالة
وجود الصورة بدون الهيولى فان عارض هذا بانه لا يجوز كون الصورة
جزء العلة والا لكانت مقيمة بنفسها واللازم باطل اجبنا عنه بقوله
انه جعل الصورة سابقة ولم يجعل الهيولى سابقة قال واما الشك
الثاني فليس بوارد لان الكلام في ان معقب البدل مقيم للمادة
بالبدل الذي هو جوهر فيكون المقيم للجوهر جوهرا فلا يرد
الاعتراض وايضا انا لا نسلم ان معقب البدل ههنا وهو
التشخصات التي هي الاينون ليست بمقيمة للجسم المتشخص بل
هي مقيمة له من حيث كونه متشخصا ولا يلزم الدور من
احتياج الاين الى الجسم لاختلاف الجهة كما ذكره فهذا الجواب
عن الامر الاول والشك الثاني غير وارد بوجه اخر وهو
ان الشيخ ادعى ان معقب البدل مقيم للمادة بالبدل وما
اورده الامام من النقض يدل على ان معقب البدل
ليس مقيما للجسم ويمكن دفعه بانه لو قوم المادة لقوم الجسم و
بالعكس قال ثم كيفية تقدم احدهما على الاخرى فان المتقدم
هي الصورة من حيث هي صورة والمتاخر هي المتشخصة فلا
تناقض قال ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا
هذا جواب عن قوله لا يلزم من كونه مقيما ان يكون صورة
وما ذكره المحقق راجع الى ان الشيخ ما اثبت الجوهرية بعد

الدليل وهو تسليم ما ادعاه الامام اذ قال هذا على الطريقة
غير صحيح ومع ذلك فراجع الى اثبات الصورة النوعية وقد
عرفت ما فيه قال المحاكم رابعها ان الهيولى يستحيل ان يكون علة
موجبة للصورة اما اولا فلان الهيولى قابلة والقابل
من حيث انه قابل لا يجب به وجود المقبول واما ثانيا
فلان القابل لا يكون فاعلا اصلا وكان الاول مستفاد
من اعتبار الايجاب والثاني من العلية وانما قال في الاول من
حيث انه قابل وفي الثاني بوجه من الوجوه لان القابل لا يجب
وجود المقبول بمجرده واما مع الغير فيجوز ان يجب به
بل الصورة لم يجب في الواقع الا بمجموع الامرين الفاعل و
القابل واما من جهة الفعل فالقابل لا يكون فاعلا
لا بالاستقلال ولا مع الغير هذا كلامه ثم ان هذا
مما استفاده عما وقع عن الشيخ ههنا بقوله ان الهيولى
يستحيل ان يكون علة موجبة للصورة ولكن لا مطلقا
بل بشهادة ما وقع عنه في الشفا بقوله فاما المادة
فلا يجوز ان يكون هي العلة لوجود الصورة اما اولا
فلان المادة انما هي مادة لان لها قوة القبول
والاستعداد والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا
لوجود ما هو مستعد له ولو كان سببا لوجب ان
يوجد ذلك دائما له من غير استعداد واما ثانيا
فلان من المستحيل ان يكون ذات الشيء سببا لشيء بالفعل

وهو بعد بالقوة بل يجب ان تكون ذاته قد صار بالفعل
ثم صار سببا للشيء اخر انتهى وذلك حيث ان ما ذكره بقوله
من حيث هو قابل ملخود عما ذكره الشيخ ههنا بقوله بما هو
مستعد والبواقي من البواقي وهو ظاهر بين لا غبار فيه
وتوجيه وجه لا فتح بعريه وما اورد عليه الشريف المحقق
وهو غير وارد عليه وذلك حيث قال في هذا التوجيه بحث
فان الظاهر من عبارة الشيخ انه يستدل على المطلوب اعني ان
الهيولى لا تكون علة موجبة بدليل واحد هو ان لها جهة القبول
فلا ايجاب ولا اقتضاء للتلازم من هذه الجهة ويستحيل ان
يكون لها جهة الفاعلية فلا ايجاب ولا اقتضاء لها اصلا فقوله
بوجه من الوجوه متعلق من حيث المعنى بالمجموع اي لا بوجه
القابلية ولا بوجه الفاعلية انتهى كلامه وهو في غفلة عن نصيه
عما ذكرناه والحاصل انه نقيد المستعد في الاول بما هو مستعد
دون الثاني اشارة الى جواز كون ذات القابل مما له
مدخل في وجوب وجود الصورة وان لم يكن كذلك من حيث
كونه مستعدا له لان المعتبر فيه بما هو مستعد للصورة ان لا
يكون الصورة فيه واما ذاته فيصح ان يكون تلك الصورة
موجودة فيه فيكون له مدخل ما في وجوبها فلذا يجب وجود
المقبول عند وجود الفاعل والقابل معا وذلك بخلاف
ما عليه هو في الفعل لانه لا يصح ان يكون فاعلا ولا مما له مدخل
في الفعل بوجه من الوجوه على ما قال فلانه من المستحيل ان يكون

ذات الشيء سببا للشيء بالفعل وهو بعد بالقوة فقد اتضح انه
لما لم يصح ان تكون المادة بوجه من الوجوه سببا لذلك الشيء
على الاطلاق فاعلا كان او شرطا وبالجملة ان كلا من الهيولى
والصورة ليست علة مطلقة للاخرى لكن الصورة
يصح من حيث هي شريكة للعلة بخلاف الهيولى لانها كما
يستحيل ان تكون شريكة لها لانها قابلة محضة والقابل
لا يكون معطيا للوجود فان قلت ان شريك العلة لا
يجب ان يعطي الوجود وان كان جزءا من العلة التامة
كالصورة فلتكن المادة ايضا كذلك قلت ان المراد من
شريك العلة كونه مما له مدخل في الايجاد ومن الظاهر
ان القابل ومصححاته من مراتب ذات المجعول لا الفاعل
فليتدبر فيه قال فظهر من ذلك ان المعية التي يكون بين
المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي
معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معا قال الشيخ في الشفا
وقد يظن بعض الناس انه لما كان المتضايفان يعلم كل
واحد منهما مع الاخر انه يجب من ذلك ان يعلم كل واحد
منهما بالاخر فيؤخذ كل منهما في تحديد الاخر جهلا بالفرق
بين ما لا يعلم الشيء الا معه وبين ما لا يعلم الشيء الا به و
ما لا يعلم الشيء الا معه يكون لا محالة مجهولا مع كون الشيء
مجهولا ومعلوما مع كونه معلوما وما لا يعلم الشيء الا به
يجب ان يكون معلوما قبل الشيء لا مع الشيء ومن القبيح الفا

فبالشي

ان يكون انسان لا يعلم ما الابن وما الاب فيسال اما الاب
فيقال هو الذي له ابن فيقول لو كنت اعلم الابن لما
احتجت الى استعلام الاب اذ كان العلم بهما معًا ثم ان
الشارح المحقق لما حكم بان من المتضايفين معية عقلية
معناها وجوب تعقلهما الابدان يتوجه الى وقع ذلك اشكا
حتى يجونه ذلك الحكم والحق ان هذا شبهة لا ينحسم عرقها الا
بما حققه الشيخ في بعض مقالات الشفا حيث قال واما
المتضايفات فلابد من ان يدخل احدهما في حد الاخر اذ
كانت ماهيته معقوله بالقياس الى الاخر ولكن ينبغي ان يوخذ
بعضها في حدود بعض على الوجه الاوفق وهذه لفظه
التعليم الاول ومعنى جملة ذلك القول انه لما كان كل واحد
من المتضايفين معقول الماهيه بالقياس الى الاخر فلا
بد ان يوخذ كل في حد الاخر بكنه وان كان ذلك كذلك
فان الاخذ لاحدهما في حد الاخر اخذا اجزا فانه لا بد ان
امكن ان يقال قد عرف الشئ بما ليس اعرف منه بل هو مثله
فيجب ان يدبر في ذلك تدبيرا اوفق وترك ذلك التدبر الى
افهامنا فنقول ان المتضايفين يكون لهما ذاتان فيهما
الاضافتان فاذا كان التعريف شارحا فقيل ما الجار
فقيل الذي له جار لم ينتفع بذلك وخصوصًا اذا كان
كلاهما مجهولين ولكن اذا اخذ من حيث هو ذات ومن حيث
له مع الذات حال ان كان هو بها مبدا الاضافة فح

يمكن ان يعرف به الاخر فيقال مثلا ان هذا المسمى جارا
ويوخذ من حيث هو مسمى جارا ثم يقال هو انسان
فيوخذ من حيث هو انسان ثم يقال ساكن دار فيوخذ ايضًا
مع الانسان هذه الحال ثم يقال تلك الدار احد حدودها
هو بعينه حد دار انسان هو الذي يسمى جارا فتبين به العلاقة
فيكون قد اخذ الجار من حيث الشئ يسمى به ودل على الحال
الذي له ودل على الاخر فانعقدت في النفس صورة
الاضافة والمتضايفين وعلما معا فلم يوخذ احدهما في
حد الاخر على انه جزء حده فانك تجد جميع هذه الحد مستمرا
من غير اخذ المحدود من حيث هو مضايف فيهما بل
ان كان ولابد من حيث هو مسمى او من حيث هو ذات
بحال اخرى ولو انه اخذ في حده وجعل حده لا على هذه
الجهة لكان اعرف منه فقد بان من تضاعيف البيان
جواز تصحيح المعيه العقلية للاضافة من دون لزوم الدور
فيهما مطلقا ثم انه لما تصدى الشارح الفاضل لبيان
مادة الانتقاض بالمتضايفين واجاب عنه الشارح
عما نرى قال المحاكم ان النقض لا ينحصر في المتضايفين بل
هو لازم للقضايا المتلازمة في بابي العكس وتلازم
الشرطيات وغيرهما فان السالبة الدائمة مثلا ينعكس
سالبة دائمة وتلازمهما ولا توقف لاحدهما على الاخرى
فلو استلزم الاستغنا صحة الانفراد لم يتحقق بين

قضيتين انتهى ولا يخفى انه على تقدير عدم ارجاعهما الى
التضايف يصح الحكم بان الامر فى هذه الصور يرجع الى
علية بعضها البعض كمقدم الشرطية لتاليهما والقضية
لعكسها فلا يصلح ان يكون مادة الانتقاض ضرورة
ان الكلام فى بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما
غنيا عن الاخر وجب صحة وجود كل منهما عن الاخر
كما قاله الشارح الفاضل ثم انه حكم باختصاصه
بالمتضايفين ظنا منه ان كلا منهما غنى عن الاخر مع
عدم جواز وجود كل منهما بدون الاخر ومن البين
الظاهر ان الامر فى الصور التى ذكرها المحاكم للانفصال
ليس كذلك بل الظاهر انحصار ذلك فى المتضايفين
لمكان استغناء كل منهما عن الاخر عدم جواز انفكاك
احدهما عنه وذلك بخلاف امر مقدم الشرطية نظرا
الى تاليهما والقضية لعكسها لافتقار كل من العكس و
التالى الى القضية ومقدم الشرطية من دون الحاجة
الى التعميم فى العلية فى الجواب عنها كما ظنه بعض الناس
وذلك حيث اورد الاعتراض على ما قاله المحاكم على
ان النقض الخ بقوله اقول يمكن دفع النقض بما ذكر
الشارح من التعميم فى العلية بين المتضايفين لانه
اذا كان احتياج كل منهما الى معروض الاخر يكفى فى
التلازم فليكف فى صفة العكسية الى ذات الاخر فههنا

يحتاج صفة الاصل فى كونها اصلا الى ذات الاخر التى
هى العكس والاخرى يحتاج فى صفة العكسية الى ذات الاصل
ثم قال يريد الشارح ان الاحتياج العام بهذا المعنى
لا يكفى فى تحقق التلازم والا لزم التلازم بين كل
امرين اذ كل امرين يتحقق بينهما اما التباين او التساوى
او العموم والخصوص المطلق او من وجه هذا كلامه
ولا يخفى ان ما ذكره من التساوى والعموم والخصوص
والتباين من الاضافات وان كان بعضها متباين
الاطراف وبعضها متشابه الاطراف واما عكس قضية
لقضية فهو من لوازمها المستند اليها كما قلناه
ثم لا يخفى على اولى النهى جواز ان يجد اجزاء العالم
متلازمة متعانقة وجدانا عقليا الهاميا يكون
من جملة ما اشار اليه الشيخ سابقا بقوله ههنا سر من
دون ان يحتاج الى تحصيل التلازم بين اجزائه بحسب
العموم او التباين او التساوى وذلك بان يقال
ان اجزاء العالم بجملته كالصورة والمادة بل بمنزلة شخص
واحد كما قاله المعلم الاول فى كتابه اثولوجيا كما
ان هذا العالم مركب من اشيا يتعلق بعضها ببعض
فيكون العالم كالشئ الواحد الذى لا اختلاف فيه
وتكون اذا علمت ما العالم علمت لم هو وذلك ان
كل جزء منه مضاف الى الكل فلا ترى اكا نزجر لكنك

تراه كالكل وذلك انك لا تاخذ حينئذ اجزاء العالم كان
بعضها من بعض لكنك تتوهمها كلها كانها شئ واحد
لم يكن احدها قبل الاخر فاذا توهمت العالم واجزاءه على
هذه الصفة كنت قد همته توهما عقليا فتكون اذا
عرفت ما العالم عرفت ايضا هو معا فان كلية هذا
العالم على ما وصفنا فبالحرى ان يكون العالم الاعلى على
هذه الصفة وهذا على محاذاة ما قاله تارة بان
العالم حيوان واحد وتارة بانه عبد مؤمن ولا
يبعد ان يكون هذا هو المراد من الكتاب في قوله تعالى
كتاب احكمت اياته واما قوله ثم فصلت من لدن حكيم
خبير فهو اشارة الى هذا النظام بحسب تفصيل اجزائه
بما له من السلسلة الطولية فى لسان الحكماء وقد
اشار عز من قائل الى الارتباط بين اجزاء العالم
حيث قال يعلم ما يلج فى الارض وما يخرج منها وما
ينزل من السماء وما يعرج فيها بحيث يتحدس من هنا
من له سر ملكوتى بانه ليس لها بد من مبدإ صانع
وحدانى يوقع بينها ارتباطات مخصوصة وتعلقات
معلومة كما تشهد الجبلة العقلية والغريزة الفطرية
بان العالم يشهد بلسان حاله وصريح مقاله بان له
مبدأ وحدانيا والا لما كان من اجزائه انتظام واعضائه
التيام فلذا قيل انه لا ارتباط بعض الموجودات بالبعض على

الوصف والنظام الحكمى لما دلت الجبلة على ان مبدئها
واحد محض فحالها فى ارتباطها اذن قريب الشبه من
حال الثورين المضمومين للقدان وتمسكه فى تكريب
المزارع وفى النجاة ان اعضاء الحيوان لما فيها من
الدقائق والمنافع والارتباط والاشفاع غير صادرة
عن الطبيعة وانما هى صادرة عن علم وارادة فقد بان ان
ههنا اسرارا متعلقة بمبدإ العالم مثل وجوده ووحدته
وعلمه وقدرته وجوده وارادته قال فان الصورة لا
تعيد الى نفسه الوجود فيكون المبدأ المستحفظ الوجود
الهيولى بالصورة المتعاقبة كشخص يمسك سقف خيمة
عن ان يقع على الارض بدعامات متعاقبة يزيل واحدة
ويقيم اخرى بدلا عنها ثم ان الشيخ اشار فى الشفاء
الى امثلة تناسب حال الهيولى والصورة المطلقة والشخصية
بما حاصله انه شبه الهيولى بالجسم والصورة المطلقة بكيفية
لا بعينها والصورة المخصوصة بالكيفية المتشخصة المحسوسة
النافذة فى الجسم المستنير وفى اعماقه وذلك حيث ان حلول
الصورة الجسمية فى المادة الهيولانية بالسريان
وفى قوله لا ينعكس بعد ما قال لان ينفذ فيه الشعاع
اشارة الى استحالة انفصال الصورة المتشخصة من مادة
الى مادة كما ان الكيفية الشعاعية النافذة فى الجسم
المستنير غير منعكسة عنه كما فى الشفاف كالبلور

وغيره ثم قال ولا يبعد اذا تاملت ان تجد لهذا
مثالا ولعل مراده من ذلك تشبيه الهيولى بالخيمه
والصورة المطلقه بالداعمه المطلقه ووقوف الخيمه
بقيام الهيولى بالصورة المطلقه المحفوظة بتعاقب
افراده على الهيولى وتواردها واحدا بعد واحد عليهما
بالدعايم واما تشبيه ذلك الشى الذى يكون بحسب الصورة
علة للمادة بشخص يعقب داعمه بعد داعمه وهكذا
او تشبيه ذلك الشخص بيد شخص يعقب صورة واما
تشبيه ذلك الشخص فهو بمنزله هذا الشخص ولله المثل
الاعلى فى السموات والارض وتمام تفصيله فى شرحنا
على الهيات كتاب الشفا، وذلك فضل الله يؤتيه من
يشاء، **قال** وهو كما ذكرناه موجود ثابت دايم الوجود
مفارق عن المادة لا يخفى ان اثبات المفارق من
مسايل غريبه لهذا الفن وذلك بخلاف ما عليه الامر
اذا اخذنا هو مبدء **قال** يكون السبب الاصل ايضا
داخلا فى المعين من وجه اى من جهة احتياج الصورة
فى التشخص الى الهيولى المحتاجة الى السبب بناء على انه من
اجزاء العلة التامة للصورة الشخصية ح وهى التى
عنها يعبر بالمعين واما كونه جزءً لها فلما اشار اليه الشيخ
بقوله بتعقيب الصور وعلى تقدير ان يكون مراده
من المعين طبيعة الصورة يكون لا محالة المحفوظة

[illegible]

فى ضمن الصور على ما قال يعقب الصور **قال** وجاعله للمادة
جوهرا اى تحصيلا غير ما لها من التحصلات النوعيه
بما لها من الاحوال قال الشيخ فى التعليقات ان الهيولى
معنى قايم بنفسه وليس بموجود بالفعل وانما
يوجد بالفعل بالصورة وهى ليست علة صوريه لها
وان كانت علة صوريه للمركب بل يكون صورة
لها كما لا يخفى **قال** ايجاب العلة مما يوجد الى قوله
من ايجاب المعلول ان الاضافه فى هذه العبارة
من قبيل اضافة المصدر الى المفعول يعنى ان
ايجاب العلة البعيده العلة القريبه اقدم من
ايجاب العلة القريبه المعلول ويحتمل ان يكون
الاضافة فى الاول اضافة المصدر الى الفاعل
والمفعول مقدر اى ايجاب العلة البعيدة العلة
القريبه ولكن لما كان سياق الاضافة الاخرى
من قبيل اضافة المصدر الى المفعول فالاولى ان
يكون الاضافة فى الاول ايضا كذلك فيكون
العلة الواقعة فيها هى القريبه دون البعيد **قال**
المصنف لما فرغ عن الجسم الى آخره يشبه الجسم وما
يدخل فى قوامه شرع فى احواله ولما كان الجسم التعليمى
اشد مناسبة له قدمه على اخواته قال الامام فى
شرحه بعد هذا البحث بما هذه عبارته اعلم

يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال يسمى بسيطه لان
النهاية من المضاف المشهوري الا ترى انها مقولة بالقياس
الى غيرها فانك تقول النهاية نهاية لذى النهاية والبسيط
كم بذاته فاذن قول القايل البسيط نهاية الجسم خطاء
بل البسيط هو الذي به يتناهى الجسم والفرق بين النهاية
وبين الشيء الذي هو به النهاية ظاهر ثم قال اما قوله
الجسم يلزمه السطح فاعلم ان المراد من ذلك ان السطح والتناهي
ليسا جزئين من مهية الجسم لانه يمكننا ان نتصور جسما
غير متناه والشيء لا يعقل الا وقد يعقل اجزاؤه فلو
كان التناهي والتشكل ذاتيين للجسم لاستحال ان يعقل
الجسم الا بعد تعقل كونه سطحا متناهيا فلما لم يكن كذلك
علمنا انهما غير داخلين في مهية الجسم قال ونالتها اضافة
عارضة الى الجسم وهو قول الشيخ الجسم ينتهي ببسيطه فهو
اضافة عرضت للجسم لانها منسوبة الى الجسم في قولنا
ببسيطه اي ببسيط الجسم والاول امر وجودي والثاني
عدمي والثالث ما يتفرع على وجود الاضافات قال وانما
يستدل على ثبوت الاول الخ ويستدل من ثبوت النفاد
والانقطاع على ثبوت المقدار والبعدين لاستلزام
الاول الثاني لان الجسم اذا انقطع في ماخذ الاشارة
بقي الامتدادان فان قلنا ان الجسم ينتهي بنهايته كان مضافا
حقيقيا وان قلنا ينتهي بسطحه كان مضافا مشهوريا والظاهر

من هذه العبارة كون السطح من عوارضه كما هو الظاهر
مما ذكره المحاكم حيث قال كما ان الخط والسطح امران يعرضان
النهايات ولكن الظاهر انها عارضة لهما لا انهما عارضان
لها وذلك على ما قال الشيخ في التعليقات ان السطح ليس لانه
مقدار مكانا بل لانه حاو او نهاية او طرف وهذه
كلها عوارض تعرض للمقادير ويمكن ان يفرق بين
الانقطاع وعدم تمادي الجسم وبين نهايته وكون الاول
سببا للمقدار لا ينافي كون الثاني من عوارضه ويؤيده
ما في الصناعة من الفرق بين الانتفاء والانتهاء حيث يصح
ان يقال ان الجسم منتف عند النقطة ولم يصح ان يقال انه
منته عندها فيجوز كون انتفاء تمادي الجسم الى لا نهاية
من مبادي السطح ومع ذلك يكون النهاية من عوارضه
ولعل المراد من النهايات الواقعة عن المحاكم الانقطاع
وعدم تمادي الجسم وهو لا ينافي كون النهايات بالمعنى
الاخر من عوارض السطح والخط فليتدبر ومن ههنا اندفع
ما قيل عليه من انه لا يخفى فساده كيف والسطح لا يعرض النهاية
بل هو نهاية للجسم بل المراد بقول الشارح كالخط والسطح
تمثيل النهايات والاطراف بالخط والسطح لا تمثيل
عارضها بهما هذا كلامه ووجه الدفع ظاهر بما قررناه
ثم لا يخفى ان السطح ليس نهاية للجسم بل معروضا لها
وفي قوله بل هو نهاية للجسم نوع مسامحة ولذا قال

الشيخ في التعليقات ان السطح يعتبر فيه انه نهاية ويعتبر
فيه انه مقدار وليس مقدارا بالجهة التي هو نهاية قال ثم
قال ويمكن ابحاثه الخ اي يمكن الجواب عن النقض ببرهان
اللم لان ذلك يدل على ان علة ثبوت الاكبر للاصغر في
الذهن كما في الخشبة والنار والاحتراق لا في الخارج
وكلامنا في كون النهاية علة لثبوت السطح في الخارج
للجسم وانت خبير بان المنع باق اعلم ان اعتراض الامام ظاهر
وجوابه منع استحالة كون المتاخر سببا لحصول السطح للجسم
كما في برهان اللم حيث الشيخ صرح بجواز كون الاوسط المعلول
للاكبر موجبا لحصول الاكبر للاصغر في البرهان قال
الامام في شرحه اعلم انه لا تنافي بين كون الاوسط معلولا
للاكبر وبين كونه علة لحصول الاكبر في الاصغر فان
حصول الاكبر في الاصغر عارض من عوارض الاكبر
ومن الجائز كون معلول الشيء موجبا لعلته صفة اخرى
فان حركة النار مثلا معلولة لطبيعتها ثم يصير علة لحصول
طبيعتها عند الشيء الذي ماسته انتهى والشارح المحقق
قال هذا الكلام فيه تناقض لان قولنا آنفا دال على ان
النهاية من المضاف المشهوري وههنا دل على انه من
المضاف الحقيقي ثم اورد على نفسه حتى قال لا تناقض لانا
اخذناها باعتبارين الاول اخذها باعتبار كونها
نهاية لذي النهاية اعني المتناهي والثاني انها نفس النهاية

والاول

والاول هو المشهوري والثاني هو الاضافي وهذا السؤال
مما دل عليه كلام الامام قال فكيف ساغ اي لو سلم هذا ولكن
جوابه يكون فاسدا لامتناع كون الاضافة المتاخرة
عن معروضها علة لثبوت السطح للجسم هذا تلخيص ما قاله
الشارح المحقق قال الامام كلامه يشعر بكون جوابه ان
يقال الامام ان النهاية مطلقا متاخرة فان النهاية
بمعنى انقطاع امتداد الجسم متقدمة على السطح لان الجسم اذا
انقطع وانتهى يحصل بعده السطح والنهاية المتاخرة هي
باعتبار اضافة النهاية الى السطح قوله سهى ببسيطه قال
اما القطع او الحركة كما في قوله واذا قطعت الكرة فانه يحدث
خط هو محيط الدائرة واما الحركة فكما في قوله واذا فرضت
الكرة متحركة فانه يحدث نقطة قال قال الفاضل الشارح
لا شك الخ اي لا نسلم عدم كون مركز الدائرة موجودا
فيها الا باحد الامور الثلثة فان امكان حصول النقطة
حاصل في الدائرة بالفعل قبل هذه الامور ومن الظاهر
ان هذا الامكان يستدعي موضعا معينا فيتميز حينئذ
الموضع عن غيره فيكون المركز موجودا قبل هذه الامور
فتكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل بهذا
الدليل ويلزم انقسامات غير متناهية لان اختلاف
الاعراض لا يوجب الانقسام قال بخلاف المسائل المتقدمة
انت خبير بانها وان كانت من الالهية مثل البحث عن الجزء

عن السطح

وتناهى الابعاد والبحث عن الهيولى والصورة وتفاريعهما
لكن الشارح على ان الاولين من الطبيعيات فلعل مراده
منها البحث عن الاخيرين وما يتفرع عليهما قال فلذلك
لا يتمانع لانه لا بعد ولا مقدار لها فحينئذ اذا اجتمعت النقط
الكثيرة ولا يزيد عظمها على واحدة لا تكون ممتنعا قال والخطوط
حكمها اه ان الخطوط تتمانع عن التداخل من حيث الطول دون
العرض والعمق اما الاول فلانه لا بعد الا بعد هذا البعد الواحد
فلا يتداخل خط في خط واما الثاني فلانه لا بعد له من حيث
العرض والعمق فلا يمتنع من التداخل وكذلك الامر في السطح
قال ومن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير قال
الامام ان المقادير تشترك في هذا الحكم الذي ذكرنا من
امتناع تداخلها وجوازها ثم قال الشارح المحقق ينبغي
ان يفيد بهذا القيد لانه من حيث هي مقادير يجوز تداخلها
مع الاثنينية وكلام الامام يشعر به قال بقصدها المتحرك
اي احترز به عن المتحرك في الكيف والوضع وغيرهما
فانه لا يسمى جهة قال والاشارة الحسية في سمتها اي
يبتدى الاشارة من المشير الى المشار اليه من حيث اخذه
في ذلك السمت قال فهي تناسبهما اي الخط والسطح من حيث
ان كلا منهما يعرض للنهاية قال المص لوضعها يتناولها
الاشارة اه قال في الشفاء ان الاشارة تعيين الجهة التي
تخص الشيء من جهات العالم ثم قال المحاكم في حل تلك العبارة

خلقتها

بهذه العبارة فمعناه ان الجهات في نفسها وخلقتها اه
ولعل في هذا التوجيه اشارة الى دفع ما يتوهم من
ان الخلاء ذات وضع فيلزم ان تكون جهة بانه في
نفسه وخلقته ليس يتناولها الاشارة بل انما يكون بالعرض
ومن جهة كونه من وراء الجرم المحيط فلهذا لا يقبل القسمة
والتجزية اصلا وما يقبل القسمة اذا كان بين ابعاد
موجودة ومن هاهنا اندفع ما قيل انه لم لا يجوز ان
يكون هذه الاشارة اي الاشارة الى الجهة مثل الاشارة
الى الخارج بان هناك بعدا قابلا للتنصيف والتثليث
والتربيع وساير الانقسامات مع ان خارج العالم عدم محض
ونفي صرف والقوة الحاكمة في الصورتين شيء واحد فليس احد
الحكمين اولى من الاخر بالرد والقبول فاما ان يكون كلاهما
مقبولين او مردودين قال يريد بيان الجهات ذوات
الاوضاع مراده بيان كيفية وجودها فقال وجودها
من جنس ذوات الاوضاع قال وكل ذي وضع قابل للاشارة
الحسية معناه ان تحقق كون الجهة مشارا اليها موقوف على
كونها ذات وضع وكل ذات وضع قابل للاشارة وهذا
فيه تعسف لان المشار اليه بعينه هو ذات وضع فكيف
يكون الشيء سببا لثبوت نفسه قال في امتداد ماخذ الاشارة
اي لو لم يكن الجهة في ماخذ الامتداد لما امكنت الاشارة والحركة
الى نحوها بل الى شيء اخر والواقع يكذبه قال فالجهة وراء المقسم

الم

الم

فلا يكون ما فرضناه جزأ للجهة جزءها فكذا فيما يتحرك عنها
قال وهى على ما حققه طرف الامتداد غير منقسم و
كونها طرفا فلما بينا من تناهى الابعاد واما غير منقسم
فلما ذكره الشيخ قال اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير
حاصره توجيهه انا لا نسلم الحصر وانما يتم لو لم تكن الجهة
منقسمه اما اذا كانت منقسمه فجاز الحركة فيها مثلا
يكون الجهة بقدر ذراع ويكون الجسم متحركا فيها فيتوقف
بيان الحصر على عدم انقسام الجهة فلو جعل هذا مقدمة الدليل
كان مصادرة على المطلوب قال ان الحركة الخ حاصل الجواب
ان ما ذكر من القسم راجع الى الاولين والا لكانت المسافة
جهة الحركة وهو محال حيث ان المسافة لا يكون مقصودة المتحرك
بل انما مقصودة نهايتها وهى بالحقيقة نقطة او خط او سطح
من حيث كونهما ماخذين للامتداد فهما غير منقسمين و
ان انقسما باعتبار اخر قال الشارح اما عن جهة
او الى جهة ضرورة ان لكل حركة مسافة لا بد لها من مبداء
ونهاية فتكون الحركة فى كل جسم منحصرة فى القسمين قال
واجاب عنه بشيخ الجواب الاول تخصيص المدعى
حيث ان المتحرك فى الاستحالة انما يتحرك لتحصيل البياض
بخلاف المتحرك فى الاين فانه يتحرك للحصول فى الجهة
دون تحصيلها فلهذا كان الاول غير موجود دون الثانى
والجواب الثانى غير دافع للسوال وبواسطته يسقط الدليل

جهة لان ماخذ الاول هو العرض وماخذ الثانى العمق وهما غير منقسمين

الثانى وهو ظاهر فلذا قال الشيخ ان الحق هو الاول ولان
الواقع فى الخارج ان الجهة موجودة قبل الحركة غير محصله
بسبب الحركة كما قاله فى الشفا قال المص وهو اجسامها
الاولى الخ فيه مناقشة ظاهرة وهى ان محدد الجهات هو
الفلك الاطلس الا ان يقال ان ما اختاره من الجمع باعتبار
احد المحدد بالعرض مع المحدد بالذات بقرينه ما وقع
عن الشيخ بقوله المحاط فى ذلك التاثير بالعرض فليتدبر
قال المص فلنعدل وفى بعض النسخ فلنعد بعد عما يكون بالعرض
الى ما بالذات والطبع فنقول واما الواقع قال وهذا باعتبار
ما هو غير واجب يعنى به غير لازم لجواز عدم اعتبار كون الامتداد
واقعة على زوايا قوائم فتكون الجهات غير متناهية لامكان
امتدادات لا وهى غير متناهيه قال واضلاع المثلث ليست
اطرافا الخ قال المحاكم وذكر الشارح ان هذه تسمية بخلاف
ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة والامتداد منقسم
فلا يكون جهة وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم انقسامها
فى ماخذ الاشارة والخط والسطح غير منقسمين من جهة اخرى
هذا كلامه وقد اورد عليه بان كلام الشارح لا يحتمل هذا
ومع هذا صار كلاما فى غاية السخافة بل الظاهر من كلامه
كما سادى عليه عبارته ان المقرر فيما سبق ان الجهة طرف الامتداد
الماخوذ من ذلك الشى ذى الجهة فجهة الشى طرف امتداد ذلك
الشى واضلاع المثلث ليست اطرافا للامتدادات الثلث

كذلك فى جسم واحد فى نقطه واحدة لانها اطراف امتدادات
مح

بل امتدادات هي اطراف للمثلث ثم قيل وهذا محمل لطيف
لكلام الشارح المحقق هذا كلامه ولا يخفى ان اضلاع المثلث
وان لم تكن اطرافا للامتدادات الثلثه على ان يكون كل
ضلع طرفا لامتداد بخصوصه بان تكون الجهة طرف الامتداد
الماخوذ من ذلك الشي ذي الجهة ولكن يصح ان يكون تلك
الاضلاع الثلثه التي هي الامتدادات والاطراف للسطح المثلث
ماخوذة من ذلك المثلث الذي هو ذو الجهة وذلك بان كلا
منها باعتبار جهة حيث انه امتداد لسطح ماخوذ منه من حيث
انه ذو جهة وكون كل منها قابلا للانقسام لا ينافي
كونه غير منقسم في ماخذ الاشارة فليتدبر **قال** والاول فرض
واقع وهذا غير واقع قال الشارح ماذكرنا من حمل الفرض
على التبدل واقع وماذكره الامام غير واقع لان العرف لا
يقال له اليمين اذ اليمين معتبر فيهما القوم بحسب الاعلى **قال**
هو الذي يلي القدم بالطبع لان ما يليه بالطبع هو المركز دون
جانب القطر الاخر وان كان من حيث العرف يقال لكل واحد
تحتا الاخر **قال** المصنف ثم من المحال ان يتعين وذلك
حيث ان التعين لقبول الوضع لا يمكن الا بعد تقومه
بمحل يقوم به كما سياتي مفصلا وبالجملة اذا ثبت ان الجهة
ذو وضع فلا بد من شي يعين ذلك الوضع وهو اما في
خلاء او ملاء وهما محالان اما الاول فلاستحالته واما الثاني
فلان الملاء جميع اجزائه متشابه فلا يختص بعض اجزائه

هذه التسمية على ما ... لخصوص الجهات عند تقاطع الخطوط ... الجهات الخ **قال** ما لا امتداد واحد

بكونه فوقا دون اخر **قال** ولكون الحدود الخ اشاره الى
عدم جواز تعين الجهات في الخلاء او الملاء المتشابه لانها
فيهما فرضيه وايضا انها غير متناهيه وكلامنا في جهات
طبيعيه دون فرضية متناهية دون غير متناهيه **قال**
قد ثبت ان الجهة ذات وضع اي اذا ثبت ان الجهة ذات وضع
فالجهتان المتعينان اللتان هما الفوق والسفل
اما ان يتعين وضعهما في شي متشابه سواء كان خلاء او
ملاء اولا والاول باطل فتعين الثاني **قال** وذلك الشي
لا محاله يكون جسما لان نسبة المفارق الى ذوات
الاوضاع متساوية **قال** لا من حيث هو واحد بل من حيث
ان يتحدد بمحيطه الفوق وبمركزه السفل اي يتعين الفوق
باعتبار كونه اقرب والتحت باعتبار كونه ابعد منه **قال**
في التحديد بالعرض مقارن لما هو المحدد بالذات فيكون
ذلك له بالعرض على قياس ما عليه الحركه بالعرض او ان المراد
من تحديده بالعرض هو ان المحدد للمحدد جهتي الفوق
والتحت يكون تحديد المحاط لهما بالعرض لانه لو لم يكن
المحاط لما حصل المحيط للكل والمعتبر في المحدد ههنا
وبعبارة اخرى ان المحدد لابد ان يكون اقصى الاجسام
الذي لا جسم فوقه لو كانت هنالك اجسام والا فالمعتبر
فيه ان لا يكون جسم فوقه سواء كان تحته جسم ام لا فلو
اتفق ان يكون هناك اجساما يكون لها مدخل في التحديد

ذات م

حين م

على سبيل العرض حيث انهما لو لم تكن لم يكن ما ينتهى اليه
من الجسم الاقصى ومن ههنا اندفع ما قيل ان اراد
بالتحديد بالعرض ان يكون المحاط معينا للمحيط في تحديده
فهو ممنوع كيف لا وان تحدد الجهة بالجسم الذى لا جسم فوقه
لتعين غاية البعد بين الجهتين بحسبه ح وان
اراد به ان يكون المحاط محددا بعد التحديد الاول
تحديدا اخر لذلك المتحدد فيلزم ان يكون تحديده
بالذات مع انه لا يمكن ذلك له ما دام محاط العدم
تحدده به انتهى ووجه الدفع ظاهر بما قررناه وعلى
التقدير بين ظهر دفاع شك اخر وهو ان لقايل ان
يقول اذا كان المحددة لا يوجب اختلاف الجهتين بالطبع
فلم لا يجوز ان يكون هذا المعنى للمحاط دون المحيط قال
انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلاء حاصل الدليل ان
الحاوى لا يجوز ان يكون علة للمحوى والا لزم الخلاء ومن
ههنا ظهر انه لا يجوز ان يقدم الجهة على اجسام ذوات
الجهة بما هى ذوات الجهة ثم انه سيذكر الشيخ فى النمط
السادس ان ليس للحاوى علية بالقياس الى المحوى مطلقا
سواء كان عليا او شرطيا وقد جعل ههنا علة لكون المحوى
ذات جهة مع انهما متلازمان ولما كان العقل تجوز فى
اول النظر تقدمه عليه بالعلية او بالطبع فذكره على سبيل
الترديد ثم انه اخر ما فى الواقع عن الذكر بقوله او ضرب

اخر

اخر تنبيها على ذلك فلا يرد عليه ما قيل ان تقدم الجهة
على ذوات الجهة بعد تسليم كونها متقدمة عليها ليس
بالعلية بل باعتبار كونها ذوات الجهة ومقارنة وجود
ذوات الجهة لعدم الخلاء ليس باعتبار كونها ذوات الجهة
بل باعتبار الجسمية الجسمية فلا يتكرر الاوسط فلا يكون تقدم
وجود الجهة على عدم الخلاء فان القياس يصير هكذا وجود
الجهة متقدم على ذوات الجهة من هى ذوات الجهة و
ذوات الجهة مقارنة لعدم الخلاء لا من تلك الحيثية
بل من حيث الجسمية والجسمية فلا ينتج ان وجود الجهة متقدم
على عدم الخلاء فليتدبر قال وذلك لان المحاط الذى له
موضع له ثم قال المحاكم فيه نظر لان الكلام فى تحدد الجهة لا
فى تحدد الموضع ومحدد الموضع لا يجب ان يكون محدد الجهات
للحركة المستقيمة هذا كلامه ولما استشعر بجواز ان يكون
المراد من تحدد الموضع تحدد جهته قال والاولى ان يقال
ان جهة الفوق يمتنع ان يكون وراءها ذو وضع لانه
لو كان هناك ذو وضع يمتد الاشارة اليه والاشارة
لا بد لها من جهة تمتد فيها وتلك الجهة لا يكون الا جهة الفوق
هذا كلامه ولا يرد على ما قررناه ما قيل عليه اقول لا وقع
لمثل هذا الايراد اذ يمكن ان يقال المراد لمحدد الموضع محدد
جهة الموضع بناء على ان المحدد جهة الموضع دخلا فى تحديد
الموضع فى الجملة ولو نوقش بعدم محذور فامضا فا اى جهة

الموضع انتهى ولا يخفى جواز ان يقال ان تحدد المواضع والامكنة
من تلقاء محدد الجهات والا لما امتاز مكان عن مكان
وموضع من موضع ضرورة انه لا فوق ولا تحت حينئذ فلا
امتياز لمكان من مكان بالقرب عنه او البعد منه واشار
الشيخ في التعليقات حيث قال وضع المكان نسبته الى
جرم الفلك ومن ههنا ظهر بطلان ما قاله المحاكم وما
قيل عليه فليتدبر فيه فقد بان ان محدد الجهة هو محدد
الموضع وان لم يكن محددا لحصول الجسم فيه وذلك لاستناده
الى صورته النوعية لا مطلقا قال لكان اسناد التحديد
الى المحيط المطلق اولى لكونه محيطا بالكل فيتحدد جهتا
العلو والسفل به لا لكونه اقدم ليتوجه انه ليس كذلك
وفي بعض نسخ الكتاب لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى
ولاجل هذا ذهب اليه الشيخ ولا يخفى انه دليل عليل لان المعتبر
في المحدد ان لا يكون محاطا بغيره واما كونه اعظم ثخانة
او اقوى فلا دخل له في ذلك كما لا يخفى ضرورة انا لو
فرضنا ان ثخانة الفلك القمر او قوته اضعافا مضاعفة
لما للمحيط من الثخانة والقوة لا يتحدد به الفوقية ضرورة
ان ما وراء فوق الا ان يقال ان المراد من قوله الاعظم
الاعظم بحسب القطر لا الثخانة ولكن بقي الكلام في مدخلية
ما قاله من القوة فيه وان كان لها مدخل في سرعة الحركة
واثبات القوة بمعنى اخرى لابد له من بيان قال وتشابه

اجزاء الشيء في الموضع الخ وذلك لانه لو لم يكن كذلك لم
يكن لجهة التحت غاية بعد عن الفوق كما في السفلي والعكس
ضرورة انهما يتفاوت قربا وبعدا نظرا الى ما فرض فوق
فلا يصح ان يكون هنالك فوق ولا تحت قال لا بالعرض
لما كان قوله بالذات احترازا عن الحركة القسرية على ما فسره
الشارح المحقق بقوله لا عن تسخير قاسر فاحتاج الى قيد آخر
لاخراج الحركة بالعرض قال الا بالعرض وانه بصدد هذا
التعريف بحيث لا يكون فيه وصمة ريب وشبه استدراك
عيب فلا يتوجه اليه الايراد بجواز حمل ما وقع عنه بقوله
بالذات على وجه يخرج بهذه الحركة ايضا وذلك بان يجعل
متعلقا بكل من الحركة وما في المتحرك من مبدئها اي
كون مبدئها في المتحرك بالذات وذلك لانه يوجب التعقيد
في فهم المراد وهو محذور في التعريف فليتدبر ثم انه بقي
الاشكال في ان مبدا حركة النبض الانقباضية والانبساطية
طبيعة او نفس حيوانية والظاهر مما ذكره الشيخ في التعليقات
هو الاخير وذلك حيث قال ان الانقباض والانبساط
في النبض هو بحسب الانقباض والانبساط في النفس وهما
معلولاهما لكن الالة التي للنفس اظهر فعلا واقوى
وذلك اخفى فانما يكون النفس اقوى بحسب الحاجة وشدة
الحرارة وسعة المكان اعني الصدر هذا كلامه
وهو يدل على استنادهما بالاخرة الى النفس وهو صادر

عن القوة الحيوانيه وان لم تكن ارادية وذلك
لانها بحيث تصدر عنها افعال بعضها يقارن الارادة
كالمشي والجلوس وبعضها لا يقارنها كالتنفس وكلها
حيوانيه لا طبيعيه واما ما ظن من ان التنفس نباتيه
لا حيوانيه فليس ذلك الا بعض الظن **قال** وهو الشكل
متشابه لها كان المراد من الجسم ههنا ما يعم البسيط
والمركب كما سيصرح الشارح المحقق به فيشكل بظاهره
القول بتشابه الشكل لان البسايط وان كانت
كروية لكن المركب منها ليس كذلك **قال** فانما يقتضيه
الطبيعه الخاصة قد يقال من الجاير ان يقتضيه احد
المعنيات لا بعينها لا واحد بعينه لا يخفى ما يرد عليه بانه
ان اريد منه احد المعنيات المشتركة في طبيعة وحدانية
كالحجار كثيرة فهو مسلم ولكن يرجع ذلك الى كون الطبيعة
المشتركة بينها المتعينة بذاتها مقتضيه لذلك فلا ينافي
ما ادعيناه من اقتضاء الصورة المخصوصة له قال
الشيخ في طبيعيات الشفاء ان مقتضى الحيز الطبيعي هو الصورة
التي بها يتجوهر او صورة الجوهر الغالب وان اريد منه
احد المعنيات المشتركة في طباع الجسمية بما هي فهو
خارج عما فيه الكلام واما الجواب عن ذلك الايراد بان
المكان الطبيعي لكل واحد من تلك المعنيات حين ما
وجد في الخارج كالمدرة ضروري فيلزم ان يعود اليه حين

ما خرج عنه مع انه ليس كذلك فهو مردود الا ان مكانها
الطبيعي لو لم يمنعها مانع هو مكان الارض اي كونها
بحيث ينطبق مركز ثقلها على مركز العالم ولو فرضت تلك
المدرة وحدها موجودة لكانت كذلك ولكن كلية
الارض تمنعها عن ذلك بناء على ان ذلك الوجه غير
وجيه بما في الشفاء بل لان كل واحد منها بحسب وضع مخصوص
مقتضي لمكان بعينه مثلا ان المدرة اذا اخرجت عما
كانت فيه من مكان الارض فقربت الى جزء آخر منه يكون
ذلك طبيعيا له على ما قاله الشيخ في الشفاء من ان في جملة
مكان الكل احيازا بالقوة اذا وجدت وحصلت
فيها اجزاء هذا الجسم كانت طبيعيه لها مكان مدرة
مثلا اقرب جزء من حيز الارض اليها والابعد لو حصل
فيه لصار اقرب وصار طبيعيا له ونظائره في النجاة
والشفاء كثيرة وان لم يكن في هذا الكتاب بل يكون
فيه ما يترااى بظاهره ما يخالفه كما سيأتي ومن
هنالك ظهر حال ما قال المحاكم جوابا عما ذكره من ان
اجزاء العناصر ليست تقتضي مواضع معينة بل تقع
في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء الهوائي ربما يقع
في جزء من مكان الهواء وربما يقع في جزء آخر منه بقوله
واجاب بان المراد الجسم البسيط لا اجزاء البسيط فالجسم البسيط
الكلي يقتضي موضعا معينا وشكلا معينا والمراد بقوله

ارادا البسيط الكلي والمركب ويؤيد هذا ان الشارح
سيصرح بان جزء العنصر مادام منفصلا عنه لا
يكون في المكان الطبيعي ثم قال وفيه نظر لان جزء
البسيط اذا خلي وطبعه فله مكان معين كما ان كل
البسيط كذلك فكيف صار هذا طبيعيا له وذلك
ليس بطبيعي ولعله يقول الجزء البسيط لو خلي وطبعه لا
تصل بالكل فلا يبقى جزء فما دام جزء موجودا فهو لم
يخل وطبعه قال بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غير الجسم وفيه
ان المكان لما كان هو السطح الحاوي كما ذهب اليه
الشيخ فكيف يجامع كون الجسم يقتضيه بطباعه من دون
امر خارج عنه لانه لو لم يكن هنالك جسم حاو لما امكن
ذلك كما في محدد الجهات ويمكن الجواب عن ذلك
الايراد بان الاقتضاء حالة نسبية الى الفاعل
كما ان القبول حالة نسبية للقابل وادن اقتضاء الجسم
له لا ينافي ان تكون له علة قابلية وذلك بخلاف
ما عليه ام الوضع بمعنى المقولة لان النسبة الخارجية
ملحوظة في حقيقته وماهيته فيلزم ان لا يقتضيه الطبيعة
لذاتها قال فلا مكان يخصه والا لزم الخلاء اما
السابق على وجوده فلما اشار اليه بقوله لان
التركيب واما اللاحق عن وجوده فلما نبه عليه بقوله
وايضا لو طلب البسيط الخ ثم ان المحاكم اورد الايراد على الاول

من

من سبيلين احدهما ان المركب وان كان حادثا بالشخص لكنه
قديم بالنوع فلا خلاء وثانيهما جواز ان يتخلل عنصر بسيط
بحث تشعل بالقسر مكان المركب وانت تعلم ان قدم الطبيعة
مع حدوث افرادها لا يستقيم بوجه ما والا لزم تحققها
بدون تحقق شيء من افرادها وهذا كما ترى فان قلت
انها غير متناهية في الخارج والطبيعة محفوظة في
ضمنها قلت ان عدم تناهيها لا ينافي حدوثها بل انهم
التزموا ذلك كما لا يخفى والحال انها اما ان يكون حادثة
باسرها او لم يكن فعلى الاول يلزم عدم الطبيعة في الاول
ففيه الخلاء وعلى الثاني قدم شخص المركب والاشخاص
والحق ما حققناه في شرحنا على الهيات الشفاء من ان
قدم الطبيعة زمانا لا ينافي حدوث افرادها الزمانية
وبالجملة ان القدم والازلية قسمان احدهما الزماني
وثانيهما الغير الزماني سواء يعبر عنه بالدهر او بالسرمد
وذلك حيث ان ما وجوده بحيث يستحيل ان يفرض
اي جزء من اجزاء الزمان في طرف الماضي الا وهو
موجود فيه فهو قديم زماني وهو لا ينافي ان يكون مسبوقا
بعدم صريح غير زماني والحادث الزماني ما يقابله
واما ما وجوده لا يكون مسبوقا بعدم صريح يعني مطلقا
لا زمانيا ولا غير زماني فهو قديم غير زماني لان وجوده
ابى عن ذلك مطلقا ووجود ذلك لا يابى عن عدم غير

زمانی کما عرفته وان کان یابی عن عدم زمانی ثم ایضًا
انه قسمان احدهما ما لا یکون مسبوقا بالعدم الذاتی
ایضًا وهو الذی یعبر عنه تارة بالامکان وتارة
بالحدوث الذاتی فهو موجود سرمدی وثانیهما ما لا
یابی عن ذلك فهو موجود دهری الاول کالواجب تعالی
مجده والثانی العقول المقدسه علی مذهب القایلین بالقدم
فالحدوث ایضًا قسمان احدهما الحدوث الذاتی
وثانیهما الحدوث الخارجی وهو ان یکون مسبوقًا
بعدم خارجی وان کان قدیما زمانیا فقد ظهر
ان ما یقابل العدم الذاتی الحدوث الذاتی وما
یقابل القدم الخارجی الحدوث الخارجی وما یقابل
القدم الزمانی هو الحادث الزمانی فاذا تقرر هذا
فنقول ان من الجایز قدم الطبیعه بالزمان وحدوث
افرادها کذلك بخلاف قدمها الغیر الزمانی فانه
یستحیل مع حدوث افرادها بحسب الاعیان والا لزم
تحقق الطبیعه بدون شیء من افرادها وذلك
بخلاف الاول حیث ان الزمان لما کان مقدارًا
فیکون قابلا للقسمة الی غیر النهایة فمن الجایز ان
یکون فی جزء من اجزائه فرد وفی الاخر فرد اخر وهکذا
ولا یکون فرد منها فی جزئین منه بل کل فرد فی جزء
منه فقط فیصدق ان الطبیعه بوجوده فی جمیع اجزاء

الزمان دون شیء من افرادها فیکون افرادها
حادثة حدوثا زمانیا وتلك قدیمة قدما زمانیا وهذا
مثل ما یقال ان الورد کان شهرا او شهرین والحال
ان فرد منه لا یکون فی شهر او فی شهرین فلنفرض
بدل الشهر او الشهرین السنه والسنتین ولنفرض
بدل السنه والسنتین کل الزمان فانه لا تفاوت
الحکم فی ذلك وبالجمله کلما فرضنا اطول لم یختلف
الحکم وهو ظاهر علی من انصف من نفسه فلیتدبر
ثم ان من الناس من اجاب عن الثانی بلزوم تقدم
العدم علی الطبع مدة غیر متناهیه لا علی الجهة البرهانیه
بل علی الخطابیه وفیه ما لا یخفی قال وایضًا لو طلب
البسایط منه ای علی بقاء البسایط بصورها الطبیعیه
فی المرکبات فیکون فی مکان المرکب حینئذ فیلزم
خلو امکنتها الطبیعیة هذا خلف ویمکن تقریر الدلیل
علی وجه اخر وهو انه لو کان للمرکب مکان ابداعی فلا
یخلو اجزاؤها البسیطة اما ان تطلب امکنتها الطبیعیه
او لا تطلب والثانی باطل والا لکانت امکنتها الغیر
الطبیعیة طبیعیه لها فتعین الاول ثم انه یلزم من
ذلك ان یکون للمرکب طلب الخروج من مکانه الطبیعی فیلزم
ان لا یکون طبیعیا له ولا یخفی جواز ان یکون للمرکب الخروج
مع بسایطه لقیام الصورة النوعیه الترکیبیة بمجموعها

وبعبارة اخرى ان هذه الصورة النوعيه قائمة
بحامل الكيفية المزاجية وهو البسايط فيقتضي تلك
الصورة مكانا طبيعيا وان كانت تلك البسايط نفسها ابدا
طالبه لاحيازها الطبيعيه ولكنها مقسورة بتلك
الصورة النوعيه المركبه عن طلبها قال المحاكم واما
مكان المركب ما يقتضيه غالبه على الاطلاق او بحسب المكان
فهو ممنوع ايض لجواز ان تكون الصورة التي للمركب مقتضيه
لحصوله في مكان المغلوب لا يخفى انه اذا كان المركب احد
بسايطه غالبا يكون مستعدا لصورة نوعية مناسبة
لصورة ذلك البسيط في اقتضاء مكانه بناء على انه لو لم يكن
كذلك لكان ترجيح من دون مرجح وهو خلف باطل واما
اذا كان المركب ما يكون الجزان منه غالبين على ماعداهما
فانه يستحق لا محالة لصورة نوعية ملائمة لتينك الصورتين
لذينك الجزئين فيقع في كل من مكانيهما اذا اتفق وجوده
فيه او يلخذ من كل منهما قسطا مساويا لما للاخر ومن ذلك
لا يلزم تعدد مكانه الطبيعي لما علمت ان لاجزاء كل بسيط عنصري
امكنه طبيعيه بحسب اوضاعها الواقعة بينها من مناسبات
فينبغي ان تعلم ان للمركب سواء كانت بسايطه متساويه
او متفاوتة مكانا طبيعيا حيث انه بحسب كل وضع ومقارنة
وقرب يكون له مكان واحد مثلا ان المركب الاول يترجح
وقوعه في واحد من الامكنه الاربعة بحسب قربه اليه فيصير هو

مكان

مكان طبيعي له وكذا اذا ترجح وقوعه في اخر منها يكون
الامر كذلك وقس عليه حال الاحتمال الاخر وبالجمله انه لما
كانت شاكلة المركب شاكلة كل اجزاء كل بسيط في حصوله
في مكانه الطبيعي قال الشيخ وللبسيط مكان واحد يقتضيه
طبعه وللمركب الخ ومن ههنا قال الشيخ في الشفا ان الحيز
الطبيعي اعم من ان يقتضيه الجسم نفسه او بعض لوازمه
وهما معا ولكن بقي ههنا ان المكان الطبيعي ما اذا فرض
خلو الجسم عن جميع الاغيار لاقتضى حصوله فيه ومن الظاهر
ان القرب والبعد من العوارض المفارقة فلا يصح ان يكون
ما يحسبه من المكان مكانا طبيعيا ويمكن ان يقال
بجواز ان يكون المراد من اخذه خاليا عن الاغيار
اخذه كذلك عن الاغيار التي لا استنادها الى ذاته
فلا ينافي ذلك ان يكون للمركب حين اخذه معرى
عن القواسر الخارجيه يكون حصوله في قرب واحد منها
فيقتضي لذلك المكان بحسب ما له من ذاته وبالجملة ان
اخذه بذاته من دون شي من الامور الخارجه عنه يمكن
فاذا اخذ كذلك يكون لا محالة واقعا في شي من تلك
الامكنه وان كان نظرا الى ذاته بدايته حين ما يستوي
نسبة بسايطه الى كل منها وللبحث فيه مجال قال
ويقعان الخ وذلك اذا كان بعد كل منهما من حيزهما
واحدا قال على ما يشهد به علم الهيئة من ان حركة

المتمم مماثلة لحركة الممثل وانت تعلم انه طريق تخميني لا يفي بتحقيق
بل الحق ان الافلاك كلياتها وجزئياتها متخالفة
المواد في بدو فطرتها كما نبه عليه الشيخ في التعليقات حيث
قال هيوليات افلاك ليس لها امكان بعيد فلا يحتاج الى
مخصصات وانما لها الامكان القريب فيوجد دائما
متخصصة من ذاتها وهيوليات الاجسام الكاينة الفاسدة
بخلاف ذلك فان الهيولى لها امكان ان يقبل الماء وهي
في حال ما هي قابلة فيها لصورة النار لكن يبس ذلك
الامكان كامكانه لقبول صورة الماء وقد ينسلخ
عنها صورة النار فانها عند ذلك متخصصة الاستعداد
والامكان لقبولها هذا كلامه وهو يدل على ما قلناه
وانما كون المادة هنالك واحدة مع اختلاف الصور
الواردة عليها من الامور العايدة الى الفاعل كما ذهب
اليه الشارح المحقق فيتوجه اليه ما ذكره المحاكم من ان
اختلاف الصور موقوف على اختلاف المواد او
الاستعدادات وليس لها شي منها عندهم على ان هذا
يوجب ان يجتمع صورتان نوعيتان في مادة واحدة
وان يتركب الفلك الكلي من الافلاك الجزئية من الاجسام
المختلفة الطباع وان يتعدد افراد المبدعات وقد
ثبت استحالة كل واحد منها انتهى ما تلخص من كلامه
ثم ذكر ان الجواب المذكور لو تم لجاز ان يعتبر مثل ذلك

في اصل الدليل فلا يلزم منه الاستدارة بقوله ان
الجواب عن النقض لا بد ان يكون بحيث لا يرد على اصل
الدليل وهو ليس كذلك لانه اذا جوز في الفلك
ان يتصل به صور مختلفة هي مبادي اشكال
مختلفة فلم لا يجوز في البسايط حتى يكون صورها
مبادي افعال مختلفة فلا يلزم ان يكون شكلها
مستديرا وجوابه ان كل صورة تفرض في البسيط فهي
واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تختلف تاثيرها
فلا يقتضي الا الشكل المستدير انتهى وهو غافل
عن ان ما ذكره بقوله وجوابه الخ يضمحل به جواب
النقض ايضا وذلك حيث ان المادة لكل فلك
لما كانت متشابهة الاستعداد لا يمكن للفاعل ان
يوجد فيها افعالا متخالفة وليس هناك مواد
مخالفة مع ان نسبة صنع الفاعل الى الكل على السوية
وكذلك شرايط تاثيره فلو صح الجواب عنه بجواز
ان تتصل به صورة مختلفة هي مبادي اشكال متخالفة
لصح ان يقال الجواز ان تلحق المادة البسيطة صورة
مقتضية لان يكون متشكلة بغير شكلها الاستداري
فقد رجع جواب النقض الى حله ثم تصدى للجواب عن
تلك المفاسد المذكورة اولا بمنع توقف اختلاف الصور
على اختلاف المواد والاستعدادات لجواز استنادها

الى تعدد الفاعل واجتماع الصورتين النوعيتين مستندا
باجتماعهما فى بسايط المركبات العنصريه اذ قد ثبت
ان صورها النوعيه باقيه وقد حلت فيها صور اخرى
ومنع استلزام ذلك المركب المنفى عنها اذ المنفى عنها
انما هو تركيب يوجب ان يكون له قوى وطبايع مختلفة
وهو لا يوجب ذلك ومنع تعدد افراد المبدع لان نوعيه
الخارج مثلا تتوقف على الصورتين بخلاف نوعية
الفلك فلا يكون هذه المبدعات من نوع واحد انتهى
ما يتلخص من كلامه وهذا كما ترى انه غفل عن ان نسبة
الفاعل الى الكل على السواء فاذا كانت المادة متشابهة
الحقيقه والاستعداد لا يصح ان يفيدها الفاعل
صورًا متخالفة المقادير والمواضع والاشكال
لامكان قبول حصة كل مادة صورة اخرى قايمة بحصة
اخرى منها وكذلك غفل عن اجتماع صورتين نوعيتين
فى بسايط المركبات العنصريه على فرض تسليمه بحسب
استعدادين سابق ولاحق لان المادة العنصرية
وان كانت متشابهة الحقيقه لكنها متخالفة الاستعداد
لان المادة المصورة بصورة ناريه لما اختلطت بمواد
اخرى استعدت لصورة نوعيه تركيبة واما المادة
الفلكية فلما كانت متشابهة المادة والاستعداد فلا
يصح ذلك فيها وكذلك غفل عن المنفى عنها هو الاختلاف

المطلق

المطلق وكذلك غفل عن ان المبدعات لا يصح ان يكون
لنوع منها اشخاص كثيرة بل يلزم ان يكون كل منها
ينحصر فى شخص ومن الظاهر ان لحوق الصور النوعيه
للمادة الفلكيه منشاء حدوث انواع متخالفة وحقايق
متباينه نوع كل منها فى فرد ثم ان من الناس من قال
ان اريد بالمبدع ما لا يكون مسبوقا بمادة ومدة
وعلى ما هو المصطلح فمسلم انه لا يصح ان يكون شى من انواعها
افراد متكثرة لانها تابعة للمادة ليست فليست وظاهر
الافلاك ليست كذلك لكونها مسبوقه بالمادة واما
عدم تكثر افرادها من حيثية اخرى لا ينافى ان يكون
مكونا وان اريد بالمبدع ما لا يكون مسبوقا بمدة و
ان كان مسبوقا بمادة فلا نم ان هذا هو المعنى مما ذكروه
ومن عدم تكثر المبدع هذا ولا يخفى ان ما نطق به الشيخ
فى غير موضع من كتابه التعليقات هو ان الفلك
المحيط جسم ابداعى ولعل المراد به انه خارج عن الزمان
لكونه حامل حامله من الحركه وذلك بخلاف ما عليه
امر ساير الافلاك ثم بما علمت حقيقة الحال من اختلاف
الصور النوعيه الفلكية باختلاف المواد فاندفع الاشكال
ولا مجال لما قيل او يقال انه ولى الفضل والافضال قال
المحاكم فان الميل بديهى الوجود محسوس على وفاق ما قاله
الشارح من ان وجود الميل بديهى ومع ذلك قد تصدى

حل فيه من المقدار العظيم والصغير فيكون تاثيرها
على الاول اقوى من تاثيرها على الثانى وهذا كما
ترى امر الصورة النوعية فى الفلفل حيث ان تاثيرها
فى الحرارة على سنة واحدة لكونها ثلث درجات
ومع ذلك يزيد فى التاثير بزيادة حاملها المستلزم منه
لزيادة ما فيه من الصورة النوعيه ولو بالعرض و
من ههنا اندفع ما قيل عليه ان العظم والصغر انما
هو للمقدار بالذات للطبيعة بالعرض فهى فى العظم والصغر
شى واحد فالميل المقتضى فيهما واحد فلا يكون الاعظم اقوى
ميلا طباعيا قال المص ويكون متشابه نسبة وضع
بعرض لم يمكن الاستدلال بهذا الدليل على استدارة
السماء وذلك بان يقال اذا ثبت ان للفلك اجزاء
بالعرض معمول يلزم ان يكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة
بعضها الى بعض ونسب الجميع الى المركز متشابهة ووصف
الاجزاء بانها التى يلحقها الوضع اى الاشارة الحسيه
بسبب نسب تلك الاجزاء بعضها الى بعض وعلم منه ان
الاجزاء المفروضة التى يلحقها الوضع مشارا اليها بالاشارة
الحسية وانما قلنا ذلك لانها لو لم يكن متشابهة
لكانت مختلفه وحينئذ يكون بعض الاجزاء اقرب الى
المركز دون البعض لكن ذلك محال من سبيلين احدهما
انه لو اختص بعض الاجزاء بجهة قرب دون بعض لخرم منها

له الشيخ ليظهر مناسبه بين الطبيعة وما يترتب
من الحركة لقرار الاول وعدم قرار الاخير والميل
يناسب كلا منهما بوجه ولكن بقى ههنا ان وجود
البديهى فى الحركات الاينية لا يستلزم وجودها
كذلك فى ساير المقولات ولهذا نبه الشيخ على ان
الطبيعة غير صالحة لا تكون مصدرا للاقرار
له فيتعين من ذلك ما يصلح لذلك وهو الميل
ومن ههنا لاح ان سر ما ذكره الشيخ من الميل لا ينحصر
فى ذلك بل يفيد اثباته فى ساير المقولات قوله اما
بالرواية الاخيرة لح الاستثناء فى عبارة الشيخ على
هذه الرواية استثناء عن قوله ويحس الممانع لم
اى انه يحس بممانعة الميل فى الجسم المتحرك الا فيما
يضعف فيه الميل وقوله وان يمكن من المنع للتاكيد
اى انه يحصل الاحساس بالميل للممانع وان امكنه
الممانعة لعدم كونه فى الغاية واما على الرواية
الاولى فهو استثناء عما وقع عنه بقوله ولن
يتمكن من المنع اى انه يحس الممانع بميل الجسم المتحرك
حال ما لم يتمكن من منع ما يترتب على الميل من الحركة
الا فيما يضعف الميل فان له تمكنا فى منع ترتبها عليه
قال كالحجر العظيم لا يخفى ان الصورة النوعيه وان
لم يكن مقدارا بالذات لكنهما تتفاوت ما

لزم اختلاف اجزاء المحدد فی اللوازم ویلزم من ذلك
الترجیح بلا مرجح لتشابه جمیع تلك الاجزاء وثانیهما انه
یلزم تقدم الجهة علی محددها لتقدمها علی الاجزاء
المتقدمة علی الجهة هذا خلف فاسد واذا کان نسب الاجزاء
بعضها الی بعض متشابهة یلزم استدارة محدد
الجهات اذ المراد منها تشابه اجزائه فی الوضع ولسائل
ان یسئل فنقول ان عنی بتشابه نسب تلك الاجزاء
تشابهها بالطبع فلا کلام فیه ولکنه لا یستلزم
المدعی وان عنی به تشابهها بالوضع فهو اول الکلام
لان بعض الاجزاء المفروضة اقرب الی المرکز وبعضها
ابعد لکون ما هو اقرب الی المقعر اقرب الی المرکز
مما هو ابعد عنه اذ البعد بینه وبین المحدب هو
الثخن وهو ظاهر الا ان یقال ان المحدد بالحقیقة
هو احد سطحیه اما المقعر او المحدب واطلاق اسم المحدد
علی الکل مجاز من باب اطلاق اسم الجزء علی الکل وایضا
قوله لانها لو اختلفت یلزم الترجیح بلا مرجح ایضا هو
ممنوع فانه لا یلزم من انتفاء الترجیح نظرا الی الاجزاء
عدمه مطلقا فلیتدبر فیه قال لان اختصاص کل
جسم الخ ای لان اختصاص جسم منها بجهة دون اخری
یستلزم تقدم الجهة علی تلك الاجسام او معینا لها
لکن تلك الاجسام من حیث کونها اجزاء للمحدد بالفعل

یكون

٢٣٤

یكون متقدمة علیه وذلك خلف فاسد قال لا
بالعرض زیادة لان قوله بالذات یستغنی عنه
وهو ظاهر قال وهی بانفرادها لا یکون مبدءا للحرکة
والسکون یعنی الطبیعة بانفرادها لیست علة
للحرکة والسکون بل یحتاج الی انضمام الشرایط و
ارتفاع الموانع ولعله اراد بذلك انه لیس مبدءا
تاما والا فمن الظاهر انه مبدء فاعلی بل الفاعل
فی الطبیعیات لیس الا الطبیعة قال الا انها
مبادی باستخدام الطبایع ای طبایع العناصر
وقواها التی سالف منه الساب قال عن المبادی
الصناعیة والقسریة لان النجار مثلا او الرامی
للحجر نفسه الی فوق لیس مبدءا للحرکة ما هو فیه لان
المبدا ههنا خارج عن ذی المیل بخلاف الطبیعة فانها
داخلة فی الجسم فی تلك الصورة قال وتوسط المیل
جواب عن سؤال تقریره انه لو صح ما ذکره یلزم
ان لا یکون الطبیعة مبدء اول التحریکها الجسم بواسطة
المیل حاصل الجواب انا لو سلمنا ذلك ولکن لا یخرج
الطبیعة عن کونها مبدءا اولا لان المیل آلة لها
فی تحصیل الحرکة قال ویراد بقولهم بالذات احد
معنیین لما کانت الحرکة بالذات تقال بازاء ما
بالغیر وما بالعرض بینه الشارح حیث جعله

به عما بالفرو وما بالعرض جميعًا قال وثانيهما بالقياس
الى المتحرك فيكون معناه مبدء اول الحركه ماهو فيه
بالذات وسكونه لحركة العوارض القايمة بالجسم عند
تحريك الطبيعه للجسم فانه لا يقال لها حركة الطبيعه قال
لا بالعرض احتراز عن حركة ساكن فانه يتحرك بحركة
السفينه بالعرض ويصدق عليها انها مبدء لحركة
ماهو فيه بالذات دون العرض وعن حركه الضم
من حيث هو ضم لانه يتحرك بالعرض وفيه مناقشه
لان القيد الاخير مستدرك قال للاحتراز عما ذكرنا
قلنا ذلك خرج بقولنا الحركة ماهو فيه وسكونه بالذات
الفرق بين الطبايع والقوى وبين الميل ان القوى
موثرات حقيقه بخلاف الميل قال هذه نتيجة لقوليه
الى قوله سبحانها وذلك لعدم تكرر الحد الاوسط انت خبير
بتكرره ولو بحسب المتعلق ومن ههنا لا حاجة الى ما قيل من
ان الكبرى هي قولنا وكل ما له طبيعه واحده تقتضي شيا
غير مختلف ثم لما كان ههنا احتمال ان يمنع الكبرى بجواز
ان يكون للبسيط قوة حيوانيه فيصدر عن البسيط بواسطه
تلك القوه اشياء مختلفه قال الشارح الامام لكن لما
كان الحق اى قال هذا الاحتمال وان كان بحسب العقل الا
انا اذا اخذنا القضيه خارجيه الموضوع فيندفع
الاحتمال لان البسيط اما عنصري واما فلكي وعن الثاني

لا تصدر اشياء مختلفه والاول ليس ذا قوة حيوانية
لتصدر عنه اشياء مختلفه فلا يصدر عن البسيط
العنصري شي غير مختلف قال ينتج ان الجسم البسيط
لا يكون ذا قوة حيوانية انت خبير بانه ينتج هنا
بل ينتج لا شي من القوة الحيوانيه بجسم بسيط وذلك
لا ينافي الاحتمال لان الامام قال اولا احدهما هو الاجرم
بل قال يجوز ان يكون له حيوانيه قال ساير الاعراض
المذكوره من الكيف والكم لانا فرضناها وطباعها
مع قطع النظر عن المانع لا بد له من هذه الاعراض
المتشابهة او المختلفه قال لا الذي هو المقولة
التي الخ وذلك حيث انه لا يمكن حمل الوضع بحسب ترتب
الاجزاء اذ هو مستدرك ولا بمعنى الاشارة لما
ذكر من ان كلامنا في مقتضيات الطبايع المختلفه قال
كما حمله الفاضل الشارح الخ هذا النقل غير صحيح اذ ليس
في كلام الامام في هذا البحث من هذا الكلام عين
ولا اثر كيف وانه قال انما قال لا بد من وضع يكون الحكم
كليا وهذا انما يستقيم لو كان المراد بالوضع المعنى الاول
فان قيل قبل هذا البحث قد فسر الوضع في الجسم المحدد
قلنا مسلم ولا يتعلق بهذا الكلام قال الا ان ذكر
الشكل مغن عن ذكر الوضع وانما يكون مغنيا عن
الوضع اذا فسر بذلك التفسير لان الشكل لا يكون

الا ويكون الوضع من لوازمه لكونه عبارة عما ذكره
وهذا كما ترى لان ذكر الملزوم لا يغني عن ذكر اللازم
والا لكان ذكر الفصل يغني عن ذكر الجنس قال واما
الوضع بالمعنى الثالث اى لا يمكن حمل الوضع ههنا على
المعنى الثالث اذ ذلك من مقتضيات الجسمية دون
الطبايع المختلفة قال لما مضى من ان الطبيعة الواحدة
لا يقتضي الا اثرا واحدا فلو اقتضى مكانين لزم خلاف
المقدر قال لان التركيب امر يعرض قيل ما ذكره
في الوجهين من لزوم الخلاء السابق على المكان
المركب على الوجه الاول فالخلاء اللاحق عليه على الثاني
ولكن يمكن دفع الاخير بانه انما يلزم الخلاء لو لم يتخلخل
الجسم الذي هو قريب من مكان البسيط الاول ويأخذ
مكانه اما اذا تخلخل واخذ مكانه فلا خلاء كما هو
الواقع عندهم عند انتقال البسيط من مكانه قال
فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة لم اى لما جوزتم
كون هذه الامكنة المختلفة مسببة عن الطبايع المختلفة
حيث قلتم ان طباع الجسم يقتضي ذلك فلم لا يجوز ان يكون
الاشكال المتشابهة مستندة الى طبيعة واحدة جواب
جواز استنادها الى الجسمية العامة من حيث هي ذاتها واما
من حيث هي متعينة ومنع استنادها الى المشترك
بين الجميع قال والقول بان استدارتها هذا جواب

عن قوله مما قال وتوجيهه ان الاستدارة زالت بالقسر
والكيفية التي تمنعها من العود اجاب عنه باستلزام
كون الطبيعة الواحدة مقتضية لامر طبيعي ولما يمنع
عنه وهي الكيفية والجواب عنه بمنع لزوم ما ذكرتم
بالذات فان الطبيعة اقتضت الكيفية بحفظ الشكل
الطبيعي لكن لما زال بواسطة قاسر والكيفية التي يحفظ
الشكل القسري قال واعتراض الفاضل الشارح
توجيه الاعتراض وهو قوله ان يقال الفلك بناء على
مذهبكم يمتنع ان يخلو عن الوضع المطلق تساوي نسبة
جميع الاوضاع اليه فلم لا يجوز ان يقال انه وان استحال
خلو الجسم عن الوضع لكنه لا يجب لشيء من الاجسام شيء من الاوضاع
المعينة والاشكال لم قلتم انه ليس كذلك توجيه الجواب
الفرق بان الفلك من حيث هو مع قطع النظر عن الغير لا
يقتضي وضعا اصلا فلهذا حكمنا بعدم اقتضائه الوضع
مطلقا والجسم من حيث هو يقتضي وضعا وشكلا معينين
دونه فلذا حكمنا فيه به والمراد من الوضع المقولة والا
لا يتمشى الجواب للامام ان يخصه بجزء المقولة فحينئذ يسقط
الجواب قال واعترض ايضا بان متممات الافلاك اى على
ما قاله الحكماء من انه لا يمكن ان يختلف هيات البسايط
واوضاعها بثلثة اوجه الاول ان متممات الافلاك مختلفة
في الرقة والثخن مع انها بسيطة والثاني ان الافلاك متشابهة ويتم

فى المهيمع اختصاص بعض اجزائها بكونه محلا لارتكاز كوكب
دون بعض اخر مع تساوى الكل وهذا الكوكب يكون فى
خارج التدوير قال الامام فى الاشكال ان اختلاف شكله
بالرقة والثخن اما ان يكون قسريا وهو باطل على رايهم لان
الجمهور اتفقوا على ان ليس شىء من الاحوال الفلكية قسريا
وطبيعيا فيلزم حينئذ ان يكون الطبيعة الواحدة تفعل
افعالا مختلفة وهو نقض ما ذكرتم الثالث ان القوة
المصورة اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كان الاول فمحله
اما بسيط فيلزم حينئذ ان يكون شكل الحيوان كرات
مضمومة بعضها مع بعض ضرورة وجود البسايط
فى المركب وكون المصورة بسيطة وان كانت مركبة فمحلها
اما متحد وذلك على ان يكون حالا فى محل واحد او متعدد
على ان يكون محل كل واحد من بسايطها غير محل الاخر فان
كان الاول ويمنع بعضها البعض الاخر من التشكل بشكل الكرة
وان كان الثانى فيعود الالزام حيث ان محل كل من البسايط
كرى هذا ما ذكره الشارح الفاضل والجواب اما عن الاول
والثانى فمنع كون الطبيعة واحدة لجواز ان يكون هنالك جهات
بحسبها يحصل ذلك الاختلاف فى الرقة والقوام وان كان
الكوكب فى بعضها دون بعض من جهتها حيث ان من الجايز
ان يكون الامر فى البسايط المبدعة كالامر فى الغير المبدعة
وذلك هو المراد بالفطرة الاولى واما الفطرة الثانية فمن

جهة اختلاف القول فعلى التقديرين يلزم الاختلاف فحينئذ
يجوز ان تتصل بالمبدعات صور نوعية بواسطة اسباب
تعود الى العلل الفاعلة وتلك الصور توجب انفصال
كرة عن الفلك من يكون فيها الكوكب وهو المسمى بخارج المركز
وكريان اخريان متممان للمركز الاعلى والاسفل والمراد من
الصور الكمالية الصور النوعية وذلك بان يختلف اجرام الفلك
الكلى المشتمل على هذه الافلاك الثلثة بواسطة اختلاف
الصور النوعية والمراد من المصورة بالصورة الاولى
المتصورة بصورة الفلك الكلى فتكون نفس الكل واحدة واما
عن الثالث فتارة باعتبار الفعل اما الاول فلم لا يجوز كون
القوة المصورة بسيطة ومحلها مركب قوله يلزم المحال قلنا
لا نسلم ذلك وانما يلزم ان لو لزم كون حكم الشىء فى حال الانفراد
حكمه حال التركيب وليس كذلك فان من الجايز ان يكون كل واحد
منها بسيطا عند الانفراد ولكن عند الامتزاج يستحيل ان
يتشكل بذلك الشكل وهو ظاهر وهذا يتاتى فيما اذا كانت
القوة المصورة مركبة ومحلها مركبا واما باعتبار الفاعل
فبان يقال لا يلزم من عدم تركبها كون فعلها واحدا فان
الفاعل هو المجموع بالحقيقة ولها الات مختلفة وهى البسايط
فيحصل الاختلاف باختلاف الالات **قال** اكرة يختص بها
ذلك خارج المركز اى يكون لخارج صورتان نوعيتان
وللمتممين الصورة الاولى فقط دون صورة اخرى كما يدل

عليه كلامه قال المص الاضما يصعف فى ذلك فيه على النسخة الاولى
يكون الاستثناء عن لن يتمكن وعلى الثانية عن ان يحس و
المعنى يختلف حينئذ قال من السرعة والبطوء اذ ان الاختلاف
بين السرعة والبطوء بالعرضيات دون الذاتيات قال
لا يقبل الشدة والضعف لما ثبت امتناع الخلاء والطبيعة من
حيث هي لا يقبل الشدة والضعف ونسبتها الى جميع الحركات
متساوية فيجب ان يضاف اليها ما يصير سببا لاختلاف
الحركة بالسرعة والبطوء اذ يستحيل صدور المختلف عن غير
المختلف وذلك الامر هو الميل فثبت الاحتياج اليه قال
يشتد ويضعف هذا الاشتداد والضعف اما ان
يكونا الذاتية كما فى الصورة المذكورة او بواسطة امر
خارج كرقة المسافة وغلظها لاختلاف الحركة بسببها قال
اعنى التخلخل والتكاثف اى لو كان الجسم اشد تكاثفا كانت
الحركة فيه ابطاء وبالعكس اذا كان متخلخلا هذا فى التخلخل
والتكاثف الحقيقيين والاندماج والانتفاش فى غير
الحقيقيين قال كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظة
فان الحركة فى الهواء اسهل من الحركة فى الماء لرقة الاول وغلظ
الثانى قال بالقياس الى قوة المانع يعنى كلما كان
المانع اقوى كان الميل اضعف كما اذا رفعنا حجرا يكون
عشرة امنان قال والامتناع عن ذلك اى الاختلاف
فى قبول الجسم الميل وعدم قبوله تارة يكون بسبب الاختلاف

الذاتي

الذاتى كالحجر العظيم فانه يمنع عن قبول الميل القسرى اكثر
مما يمنع الصغير وهذا يسمى بالاختلاف الذاتى لان المنع الطبيعى
يمانع عنه قال او لعدم تمكنه من دفع الموانع وهى ممانعة
الهواء المخروق فان الرقة لا يمكنها ذلك او لتخلخله
كالريشة فان الهوا يمنع عن قبول المنع القسرى عند
رمينا اياها الى فوق قال هو السبب القريب للحركة
وانه لا يجوز اجتماع الحركتين المختلفتين انه لا يلزم
اجتماع الميلين المختلفين وانما يلزم ذلك ان لو
لزم من اجتماع الميلين اجتماع الحركتين وليس كذلك
اذ السبب القريب قد لا يستلزم وجود المسبب لان
السبب القريب اى ما لا واسطة بينه وبين المسبب قد
لا يكون موجبا وما نحن فيه من هذا القبيل اذ وجد
الميل بتحقق حين السكون ايض على ما صرح به الشارح
انتهى ولا يخفى ان الشيخ فسر فى رسالة الحدود الميل بانه
كيفية يكون الجسم بها مدافعا لما يمانعه من الحركة الى
جهة ومن البين انه غير المدافعة بالفعل فلا يلزم
من اجتماع الميلين الى جهتين حصول المدافعتين ويمكن
ان يقال انه قد حصلت المدافعتان المتعارضتان
من ذينك الميلين بحيث حصلت منهما كيفية واحدة
نسبتها اليهما نسبة الكيفية المزاجية الحاصلة من الكيفيات
المتضادة ومن الظاهر انها كيفية واحدة لا كيفيات متعددة

فكذا الامر فيما نحن بصدده حيث ان هنالك ميلا
ممتزجا حادثا من الميلين المتعارضين اللذين قد
بطل كل منهما بالاخر كما يظهر مما سيذكره الشارح المحقق
وكلام الشارح فى استحالة اجتماع الميلين اللذين
ينبعث عن كل منهما المدافعة الغير المعارضة بالاخرى
ومن الظاهر عدم اجتماعهما فى جسم واحد فلا ايراد على
الشارح قال الامام فى المباحث المشرقيه ان المدافعه
الطبيعيه لا توجد مع المدافعه الغريبه وذلك قريب
من الاوليات فان الحجر الصاعد فى الهواء ليس فيه مدافعه
نحو السفل واذا لم يكن كلامنا الا فى هذا الامر المحسوس
ونحن لا نحس به نحس بضاده ومنافيه وجب القطع
بعدمه هنا كلامه فقد بان ان كون الميل هو السبب
القريب للحركه لا ينافى اشفاءه اذا عارضه ما هو
اقوى منه كما نبه عليه الشارح المحقق فيما بعد حيث
يقول انه اذا غلب احد الميلين على الاخر بطل ولا
يبقى هو معه ومن البين الظاهر ان مراده من كون
الميل هو السبب القريب للحركة هو المدافعة لا مبدؤها
وعدم تخلف الحركة عن الاول لا ينافى جواز تخلفها
عن الثانى نعم ان اشفاء المدافعه من مبدئها
اذا عارضتها مدافعة اخرى مساوية لها او اقوى
منها فى القوة كما قلناه لا يستلزم وجود الحركة والا

لكان المسبب من دون السبب ولكن بقى ههنا الاشكال
من سبيل اخر وهو ان حركة الكواكب الى التوالى والى
خلافه حركة ذاتيه لا قسريه ولا عرضيه فقد تحقق هنالك
ميلان ذاتيان ينبعث عن كل منهما المدافعه وقد رايت
فى بعض رسايل الشارح انه اشار الى هذا الاشكال
وذلك حيث قال فيما ذكرت فى اثناء مدارسه
الحكمة خصوصا ما يتعلق منها بالهيئة ليس فى الفلكيات
حركة عرضيه وباتفاق جميع الحكماء ليس فيها حركة
قسريه وجميع الكواكب يتحرك الى التوالى والى خلافه فيكون
لكل منها حركتان ذاتيتان ولان الحركتين المختلفتين
فيها ان كانتا متساويتين يكون ههنا وقوف لا توجه
الى مقصد وعدم توجه اليه وان كانتا مختلفتين
بقى الفضل بينهما ويكون به التوجه الى المقصد الواحد
فحسب ومن ههنا قال فى هذا الشرح بهذه العبارة
فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان قال
اللذان بر منهما قوى وضعيف لا يخفى جواز عدم تساوى
الحجرين المتساويين لعدم تساوى القاسرين قوة وضعفا
لا لاجتماع الميلين فالاولى تقرير الاشكال على نمط اخر
وذلك بان يقال يلزم من ذلك ان يكون جسمان
مختلفان بالصغر والكبر متساويين فى الحركة القسرية
الصادرة عن قوة واحدة مع انه ليس كذلك فتعين

من ذلك ان يكون لهما ميلان ذاتيان متفاوتان
شدة وضعفاً يقاوم القوة القسرية كذلك فيتفاوتان
فى ذلك ولعل الجواب عنه ما اجاب الشارح عنه بان
ذلك التفاوت انما معاوقة الطبيعة لا لوجود
الميلين ثم لا يخفى جواز ان يجاب عن الاشكال
المذكور فى الشرح على نمط اخر وذلك بان يقال ان
وقوف الجبل لانتفاء الميلين بالتعارض لا لوجود الميلين
قال يجب ان سطل ميله اليه الخ والا لكان يحصل الحاصل
ولا عنه والا لكان المطلوب بالطبع هو المهروب
عنه بالطبع على ما قال الشيخ ولو كان ما يلا عنه بالقوة
لكان يجوز ان يخرج الى الفعل فيميل بالفعل عن موضعه
الطبيعى الا ان يجعل القوة بالقياس الى القاسر والى
ما له من ميل قسرى طبيعى قال فصار مكانه جزء
ظاهر الانطباق على ما عليه اهل الاشراق من ان المكان
هو البعد على الاطلاق واما اذا كان هو السطح
فيحتاج تصحيحه الى ضرب من التكلف قال المص وكلما
كان الميل الطبيعى الخ اى مبدؤه فيما يقبل حركة قسريه
والحاصل ان مبدا الميل كلما يكون اقوى واكثر
كان امنع ومن ههنا اندفع ما قيل ان هذه الكلية
ممنوعة لصدق قولنا انه قد لا يكون اذا كان الميل
الطبيعى اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسرى

بل قد يكون اذا كان الميل الطبيعى اضعف كان امنع كالتبنه
والرملة والريشة هذا كلامه ولا يخفى ان المراد
من الميل ههنا لما كان مبدؤه ظهر حال ما قال الفاضل الشارح
هذا الكلام فيه اشعار بجواز اجتماع الميلين فى جهتين
فى الجسم الواحد لان البطوء فى الحركة القسرية اذا كان
معلول الميل الطبيعى والعلة واجبة الحصول عند حصول
المعلول لزم حصول الميل الطبيعى حال حصول الحركة
الحاصلة عند الميل القسرى قال بالتفصيل ان
المحرك بالحد الواحد مثال الاتفاق فى السرعة و
البطوء والاختلاف من الباقين قال والمتحرك فى
المسافة الواحدة مثال اتفاق المسافة واختلاف
الباقين قال والمتحرك فى الزمان الواحد مثال
اتفاق الزمان واختلاف الباقين قال وذلك
لان الطبيعة الخ تعليل لقوله ولا يتصور اى يجب ان
يكون ذلك التحدد بسبب تمانع بين المحرك وهى الطبيعة
او القسر وبين غيره وهو الميل والا فلا يخلو اما يكون
ذلك التحدد من الطبيعة او القاسر الاعم والقسمان
باطلان قال والا يلزم على ذلك الخلف والمحال الخلف
عبارة من تساوى زمان عديم المعاوق وقليله و
اما المحال فهو وقوع حركة عديم المعاوق فى آن قال
فهو لا محالة يقطعها فى زمان مساو لزمان عديم المعاوق

لو اقتضت الحركة من حيث هي مقتضيه لزمان معين
كان ذلك الزمان محفوظا في جميع الصور التي وجدت
نفس تلك الحركة المطلقة لكن ذلك باطل لانا نجد صورا
يكون التفاوت اكثر مما يقع بازاء نفس الحركه قال
لتساوي وجود المعاوقة وعدمها توجيهه يمنع لزوم
تساوي زمان الميل وعدمه وانما يلزم ذلك لو لم يكن
للحركة لذاتها يستدعي قدرا من الزمان وبواسطة
الميل قدرا اخر اما اذا استدعى فلا يلزم ما ذكرتم وهو
ظاهر قال وربما لايكون كنسبتها الخ توجيه ذلك
ان يقال لانسلم استحالة كون الحركة مع العائق كهي
لامعه لجواز ان لايكون للضعيف تاثير نظرا الى القوي
كالتبنه اذا وضعناها في كفة الميزان قال الامام
معترضا على هذه الحجة وللقايل ان يقول الحركة
من حيث انها اما ان يستدعي زمانا اولا والثاني
باطل لان الحركة من حيث هي حركة يجب ان يكون
على مسافة منقسمة فيكون نصفها حاصلا قبل
حصول كلها والحركة من حيث هي يستحيل خلوها
عن الزمان واذا ثبت ذلك فنقول الجسم الذي فيه
ميل طبيعي اذا تحرك بميل قسري فتلك الحركة
القسرية يستدعي شيا من الزمان من حيث انها
حركة و يستدعي قدرا من الزمان بسبب العائق

الحاصل

الحاصل في ذلك الجسم وعلى هذا التقدير سقطت
الحجة لان الجسم الخالي عن الميل لايكون لحركته من الزمان
الا القدر الذي يستحقه الحركه لما هي هي واما الجسم ذو الميل
الضعيف وبالجمله فالمحذور وانما يكون لو جعلنا
الزمان كله في مقابل العائق اما اذا لم يكن كذلك
بل بعضه بازاء العائق فلم يلزم الحركة مع العائق كهي لا
معه ثم قال وان سلمنا انه يلزم ذلك لكن لما قلتم انه
محال فان المؤثر اذا اضعف جدا جاز ان لا يؤثر الا ترى
القطرة الواحده فانها لاتؤثر في نقر الحجر مع ان القطرات
الكثيره تؤثر ثم قال لانقال القوة الحاله في الجسم لابد ان
تنقسم بانقسام فما يخص الجسم الصغير من تلك القوة ان كان
قوة فقد حصل المطلوب وان لم يكن قوة كان حالة حصة
كل جزء من الاجزاء الصغيرة التي لذلك الجسم تلك الحاله
فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث قوة اولا يحدث
فان لم يحدث لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك الفعل هذا
خلف وان حدثت قوة انقسمت بانقسام المحل ويعود الكلام
المذكور لانا نقول لانسلم ان حصة كل جزء من اجزاء ذلك
من تلك القوة قوة ولكنها انما يبقى بشرط اتصال تلك
الاجزاء واما عند الانفصال فليست تساعد على بقاء
حصة كل جزء من تلك القوة بل لتلك القوة حد معين في
الصغر اذا انتهت اليه لم يصح بقاؤها بعد الانقسام وعلى

هذا التقدير يكون مراتب الضعف وان كانت غير متناهية
بحسب العقل وعلى هذا التقدير لا يمكننا القطع بحصر وجود الميل
على جميع النسب التي اوردناها اما وان سلمنا ذلك لكن الحجة التي
ذكروها تقتضي توقف الحركة القسرية على وجود ميل
عايق عنها بيانه ان الحركة الطبيعية لو خلت عن العايق
لوقعت لا محالة في زمان ولو وجد مع العايق لوقعت في
زمان اطول من الاول وكان للزمان الاول الى الثاني نسبة
فلو وجد عايق فنسبته الى العايق الاول نسبة زمان الحركة
الخالية عن العايق الى زمان الحركة لا مع العايق القوي
كهي لا معه وهذا محال فقد بان ان البيان الذي ذكروه في
الحركة القسرية لا يوجد بدون ميل عايق حاصل بعينه في
الحركة الطبيعية كالارض اذا تحركت بطبعها سفلا يجب ان
يكون فيها ميل عايق لكن الميل العايق من الحركة الى السفل
لا يكون ميلا الى السفل بل الى جهة اخرى ويلزم ان يكون
للارض ميل بالطبع لا الى السفل وذلك باطل بالاتفاق ثم
قال الاثقال الحركات الطبيعية لا بد وان يكون في مسافات
مملوة ولا بد لها من خرق اتصال ذلك الملاء فتحصل المعاوقة
بسبب ذلك فلاجل ذلك قلنا لولا الملاء لوقعت الحركة
لا في زمان لانا نقول هذا اعتراف بان هذه المسافة
كافية في هذه المعاوقة وانه لا حاجة للجسم في قبول الحركة القسرية
الى معاوق اخر سواه وهو يبطل ما ارادوه قال والتحقيق

هو انهم جعلوا الجسم الخالي عن الميل المعاوق خاليا عن
المعاوق وهو تحكم لان الميل معاوق خاص ولا يلزم
من عدم معاوق خاص عدم معاوق مطلق بدليل ان
لكون المسافة مملوة معاوقا ايضا فاذا كان كذلك لم
يلزم من خلو الجسم عن الميل خلوه عن المعاوق ثم قال وايضا
فالقوة المؤثرة في تحريك الفلك على الاستدارة يلزم توقف
تاثيرها في الحركة بل حصول هذا الميل العايق لكن ذلك
باطل لان ذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية
علة للحركة والميل العايق عنها فتكون علة لامرين متقابلين
معا وذلك مح وان لم يكن طبيعيا كان جايز الزوال من
الفلك مع بقاء طبيعة الفلك لكن قبول الحركة مشروط
بوجود الميل العايق واذا كان الشرط ممكن الزوال كان
المشروط ايضا كذلك فيلزم جواز السكون على الفلك
وهو مح عندهم ثم قال واعلم ان الدلايل التي ذكروها
انما دلت على كل ما يقبل الحركة فلا بد من ميل عايق عن الحركة
لا على ان كل متحرك فان حركته بواسطة الميل هذا اخر
اعتراضاته واما تقرير الاجوبة فالاول منها ظاهر وهو
مدفوع مع انه كلام على المستند لانا نقول على تقدير تسليمه
بان الاشكال باق بحاله لانها انما يلزم ان لو كانت الحركة
مع العايق كهي لا معه ان لو كان الزمان كله بازاء الحركة
السريعة والبطيئة اما اذا كان بعضه بازائها وبعضه

بازاء الميل من الجسم فلا يلزم ذلك قال وقد مر بيان ان الجسم يقتضي
بالطبع الخ اى لما ذكر الموضع الذي هو من الامور الطبيعية للاجسام
اردفه بالميل الذي منها ثم اورد وقوله قد مر في قوله اشارة
انك تعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه الى اخره قال ليس بمعنى المقولة
بل بالمعنى المذكور وهو جزء المقولة قال يكون الحكم كليا لجميع
الاجسام اذ المحدد لا موضع له بل له وضع وقوله لان الموضع
يختلف باختلاف الاجسام على ان بعضها كالمحدد لا يقتضيه و
قوله لتشكلت اى لما ذكر في صورة التشكيك والوهم قوله
يجوز ان يكون جسم من الاجسام وظاهر ان هذا القول في
قوة الجزئية قال بل هو الذي يستند الى سبب غريب اى وعلى
تقدير ان يكون بسبب الاتفاق ايضا يستند الى سبب لكن ذلك
قليل الوجود غير معلوم لنا قال فامكن ان يزيله قاسر لما
مر ان كل قابل الحركة القسرية ففيه مبدء بالطبع اعم من القوة
والفعل قال واعلم ان حصول الخ بواسطة العقول [illegible]
التي بدعت تلك الكليات مع امكنتها قال لعلل تقتضيها
يعني لصور نوعيه يقتضيها العقول احترازا عن جزئيات
وقيل العقل مع الاجرام العالية
اتفاقيه لان تلك وان اقتضت عللا لكن ليست هي العقول
قال فقال ليس بعض اجزائه التي تعرض يعني قال الشيخ الاجزاء
التي تعرض وما قال بالفعل لهذا المعنى الذي ذكره قال بما هو
عليه من الوضع يدل على ان المراد منه الوضع بمعنى المقولة
لا جزءها لان ذلك واجب لا يتبدل قال لانه قد عرض

اى قوم الاصول المبادى
اى العقول الناتجة التي ثم
ابد

من التعريض لا من العروض وقوله فيما مضى اى في الاشارة
الاولى من هذا النمط واخر تذنيب قد سبق قال غير تاثير
غريب الخ قيل عبارة عن نسبة اجزائه الى ما هو داخل
فيه قال اقول في الجواب عن الاول ان الامكان الخ حاصله
انه قد حقق امتناع ان يقبل الحركة ما ليس في طباعه مبدء
ميل فيلزم من عدم امتناعها وجوده فلهذا قال المحاكم
ان المراد الامكان الذاتي وهو كاف في ثبوت المطلوب لامكان
فرض التحريك القسري وح يطرد الدليل المذكور على وجود
الميل الطبيعي في الحركة القسرية انتهى وعلى ما قررناه
لا محال لما قال اقول فيه نظر اذ الدليل المذكور على تقدير
تمامه انما يدل على ان الموصوف بالحركة القسرية لا بد فيه
من مبدا الميل الطباعي فان امكان المعلول انما يستلزم
امكان العلة لا وجودها بالفعل كما ذكره الامام وما
يقال على تقدير عدم مبدء الميل لا يمكن الحركة القسرية فمعناه
انه بشرط عدم مبدء الميل لا يمكن لا انه في زمان عدم
مبدا الميل لا يمكن هذا كلامه على ما ترى مع انه مشهور
وفي الكتب مسطور فكيف يجامع ما ذكره بقوله اقول قال
يجب الطبع عنه لامتناع كون الشيء مقتضيا للشيء ولما يعوقه
قال الا ذو ميل مستقيم او مركب قيل الحصر ممنوع لجواز ان يكون
الغاية مبدء ميل مستدير اخر انت خبير بانه لا يصح ان يكون
هذا عايقا وهو ظاهر قال لم يتعرض لذلك اى لكون الميل

بالفعل يستلزم الحركة بالفعل لما سيأتي قال سوقف علم العلم
بان فيه مبدء ميل بالجملة انه يستلزم الدور لان الاستعداد
للميل انما يحصل لو تحقق مبدء ميل مستدير لان الاستعداد
التام لا يحصل الا عند حصول جميع الشرايط الذي من جملتها
الميل فلو اثبتنا مبدء الميل به يلزم الدور ضرورة
توقف كل منهما على الاخر او يكون مصادرة على المطلوب
لانا بصدد بيانه فلا يمكن جعله مقدمه للدليل قال
واعترض بان العناصر بسيطة اى والحكم يقتضى ان يكون
العناصر متحركه بالاستداره لتشابه اجزائها فى الماهيه
وذلك باطل ولفظه فاذن يجب فيه تساهل والاولى يصح
وقوله كساير الاجزاء لان الاجزاء المفروضه من المشرق
الى المغرب مساويه لساير الاجزاء المفروضة من الشمال الى
الجنوب قال اقول والجواب عن الاول توجيه ان المدعى
ان صحة الحركه مستلزمه لوجود الميل وذلك حيث انه
اذا صحة الحركه مستلزمه لوجود الميل عليها بالنظر
الى ذات المحدد مع قطع النظر عن الموانع يصح عليها
الحركة وصحتها يستلزم وجود الميل لوجوب وجود
العلة عند وجود المعلول وحاصل الجواب الثاني
يرجع الى تخصيص الدعوى وذلك بان يقال انه يلزم
من تشابه اجزائه بالماهية صحة الحركة اذا لم يكن هنالك
مانع كما ذكرنا فى الفلك دون ما ذكرتم فى العناصر لان

الميل

الميل المستقيم الذى فيها يمنع عن اتصافها بالميل المستدير
والجواب عن الثالث انه لا يمكن ان يكون الاختلاف عايدا
الى القابل لكونه بسيطا بل الى الفاعل وهو ان النفس الفلكيه
اقتضت لان يدور الفلك على هذا الوضع المعين دون
غيره لمرجح لا يعلم على التفصيل قال المص وانت تعلم ان هذا
التبدل اشارة الى التبدل المذكور فى الفصل الذى مر انفا
حاصل هذا الكلام ان المحدد اما ساكن او متحرك فان كان
الاول فان اعتبرناه مع الافلاك المتحركه كان وجب
التبدل على الاطلاق من غير شروط وان كان ساكنا كالارض
فلا تبدل بالضرورة وان كان متحركا فاما ان يكون بالنسبة
الى ساكن كالارض وح يجب تبدل نسبته على الاطلاق
بل يجب بشرط الاختلاف فى السرعة والبطو واختلاف
المنطقتين او المركز قال فى مكان غريب او لا يكون له
قيل ان المحدد لما لم يكن فى المكان لم يجر هذا الاستدلال
فيه وهذا كما ترى قال لا يمتنع فى هذا الموضع له انما قيد
بهذا القيد اشعارا بمنعه على ما سيجيء فى النمط الخامس
من قدمه قال من حيث هى متخالفة ان قيد به لجواز
اقتضاء طبايع مختلفة شيئا واحدا ويمكن باعتبار اشتراكها
فى معنى متحد وهذا بعد التقريب لجواز جسمين شانهما ذلك
لا من هذه الحيثيه قال والا فكيف يخرجه عنه استثناء
عن قابل اى لو لم يكن قابلا للنقل لما امكن اخراجه قال

المص فان تشكك في منع للحصر المذكور بما حاصله انه يجوز
ان يكون الكاين بحسب الصورة الثانيه في مكان مجاور
لمكانه الطبيعي لا غريب ولا مكان طبيعي قال المص لا يقتضي توجها
الى شي اى طالبا لمكانه او وضعه الطبيعيين قال والجواب
عنه ان اقتضاء الحركة والسكون حاصله انا لا نم اقتضاء
الطبيعة امرين مختلفين بل انما اقتضاها الاستدعاء
وهما يلزمانه على ان ذلك ايضا امر واحد لا اقتضائها
الحركه عند خروجها عن مكانها الطبيعي وعدم اقتضائها
حين كونها فيه لانها يقتضي عدمه ليكون امران متنافيان
وذلك بخلاف الحركة المستدير والمستقيمه فانه لا يلزم
احديهما الاخرى فانما يلزم ذلك كون الحركه الاستداريه
توجد دون المكان كما في المحدد والمكان دونها
كما في العناصر وهما معا في ساير الافلاك وانما قال
ومعناه انه لا يستلزم لئلا يعود التشكيك في
الاستدعاء لانه امر واحد يقتضي شئين بجهتين
مختلفتين فلم لا يجوز في الطبيعة اقتضاء ميلين
كذلك قال على سبيل الابداع لا التكوين والا
لكان فيه ميل مستقيم قال اقدم من الحركه في الجوهر
لي اى ان مبدء الحركه المستقيمه اقدم من الكون والفساد
والخرق والالتيام في الجوهر وانما قلنا ان المراد به
مبدء الحركه المستقيمة لما سلف من امتناع كون الفلك

ذا مبدء ميل مستقيم والحاصل انه لو لم يكن هنالك
مبدء ميل مستقيم لما صح فيه شيء من الامور المذكورة و
المراد من العليه بالطبع مطلق العليه التي يتصحح بها دخول
الفاء فيتفرع صحة هذه الامور وجودا او عدما على
وجود مبدء ميل للحركة المستقيمة كذلك ولظهور
المقصود على ما قررناه عبر عنه الحاكم بقوله لانه بين
ان الحركة في الجوهر وهي الكون والفساد والخرق والالتيام
يستلزم الحركة المستقيمه فانتفاء الحركة المستقيمه
يستلزم انتفاء الحركة في الجوهر ولا ينعكس فتكون الحركة
المستقيمة متقدمة عليها تقدما طبيعيا هذا كلامه
ولا يخفى بما قررنا عليك مرامه على وجه يندفع عنه
ما قيل انه لو تم هذا الدليل لزم ان يكون المعلول
متقدما بالطبع على علته المستقلة لجريانه فيه بعينه
بان يقال ان عدم المعلول مستلزم لعدم العلة
المستقله والا لزم تخلف المعلول عن علته المستقله
ولكن عدم العلة المستقلة المعينه لا يستلزم عدم
المعلول بناء على جواز تعدد العلل المستقلة على
سبيل البدل فيجوز بقاء المعلول بعد فناء العلة
المعينة بعلة اخرى انتهى ولا يخفى ما فيه كما قلنا
ثم تصدى لتوجيه الكلام فقال ان قيل اراد باستلزام
انتفاء الحركة المستقيمه لانتفاء الحركة في الجوهر تعبير

وترتبه عليه على ما يشعر به كلمة من في قوله يلزم من
انتفاء المقدم انتفاؤه قلت ان اللازم مما مر ليس الا
ان الحركة في الجوهر يستلزم الحركة الاينية واما
انها متأخرة عن الحركة الاينية فغير لازم حتى
يكون انتفاؤها متأخرا عن انتفاء الحركة الاينية
هذا كلامه والحق ما قلنا في توجيه ذلك الكلام بان
المرام من علية الحركة الاينية لهذه الامور علية
مبدئهما وهو ظاهر كما لا يخفى فيكون الدليل بانتفاء
الحركة المستقيمة على انتفاء هذه الامور في الجوهر من
قبيل الاستدلال باحد المعلولين على الاخر ويكون
هو البرهان على الاطلاق والحاصل ان مبدأ
الميل المستقيم سبب لامرين احدهما جواز الحركة
المستقيمة وثانيهما جواز الخرق والالتئام فالاستدلال
على انتفاء هذا بانتفاء الاول استدلال على الاطلاق
كما ان الاستدلال بالمعلول على العلة اني وبالعكس
لمي ولعل الفاضل المحاكم نظر الى الاول وصاحب
القيل غفل عن ذلك ظنا منه ان المراد هو الاخير
فقد اورد الايراد على سبيل النقض والابرام ثم تصدى
لتوجيهه على وجه لا يركن اليه اولوا الاحلام قال واقول
من الحركة في الكم دليل على ان المستقيمة متقدمة على الكل
لما تقدم امتناع كون الكل بامتناع الحركة المستقيمة والعلة

متقدمة

متقدمة على المعلول وقد مر تقدم حركة المحدد على الكل فلزم
من ذلك تقدم المستدير على الكل قال وقد تبين من قبل
ان الحركة الوضعية الخ اي في فصل التلازم بين الهيولى
والصورة من النمط الاول حيث ذكر ان حدوث الصورة
بحركة سرمدية كما اشار اليه بقوله وههنا سر ومن الناس
من ظن ان قوله من قبل اشارة الى ما مر آنفا من ان محدد
الجهة متقدم على ذوات الجهات المستقيمة من حيث هي ذوات
جهات ثم اعترض عليه بانه لا يلزم منه تقدم حركته
على حركاتها ومنهم من ظن ان مانع المتقدم متقدم فتصدى
للجواب عن ذلك بان السطح الاعلى منه الذي هو المحدد بالحقيقة
اما مع الحركة او بعدها لامتناع تحققه بدون الحركة على ما
تقدم من وجوب كون حركة المحدد وكون نسبته الى جميع الاوضاع
واحدة فتقدم حركته على ذوات الجهات المستقيمة وهي
متقدمة على حركاتها فحركته متقدمة على حركاتها لكن لا
مطلقا بل من حيث انها ذوات جهات قال المص ومثل
طعوم وروايح انما لم يذكر الطعوم بالالف واللام المفيدة
للاستغراق لانه لو ذكره لدخل التفاهة في الطعوم وليست منها
قال اي من المركبات الخ والقرينة على ان مراد الشيخ في هذا
الكتاب هو ذلك ما وقع عنه في الشفاء بقوله لان معنى قولنا
كذا يجمع كذا معناه ان يجمع ما ليس بمجتمع والبسيط مجتمع الا
متشاكلها وكذلك التفريق انما يقال بالقياس الى الاشياء المختلفة

قال واعتبارات لازمة لها والا لزم تعريف
الشي بالاخفى حيث انه لا اجلى من المحسوسات
وليس ذلك تعريف لها الخ حيث ان الجمع المحسوسات
فتعريف احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح قال فاذن
لا فرق بينهما اى بين الرطوبة واللين واليبوسة
والصلابة اذ فى الاولين سهولة الانفعال وفى
الاخريين نحو اللاانفعال قال لانها غير اضافيه
لكونها هى الكيفية الاضافه من مقوله اخرى وهذا
المحال لازم سواء فسرنا الرطوبة بما ذكره او بالكيفية
التى من شانها ذلك لانه لا يكون الاضافة ماخوذة
فى تعريفها وهو غير جايز قال وايضا اسم الشئ الذى
مركب الخ هذا جواب عن قوله قبل اللين وتحريره ان اللين
اذا كان عبارة عن مجموع الامور الثلثه فاطلاقه على الام
الثالث من باب اطلاق اسم الكل على جزء المسمى غير جايز
فى الحدود والرسوم وكذلك الكلام فى الصلابة قال تكون
الرطوبة احدها الظاهر ان حمل الاستعداد المنفرد على
انه هو الرطوبة بقرينه ما قال ان استعداد الانغمار مع
وجود الحركة والتشكل غير الاستعداد المنفرد وكذا
اذا حمل الانغمار على انه هو الرطوبة وبالجملة ان نسخ هذا
الكتاب فى هذا الباب مختلفه منها استعداد الانغمار مع وجود
القوام غير السيال وعدم التفرق بسهوله غير استعداد قبول

التفرق

التفرق والاتصال بسهولة ومعنى اللين عند الشيخ ليس معنى
الرطوبة على ما ذكره الشارح الفاضل وانت تعلم انه على
هذه النسخة تكون الرطوبة قبول التفرق والاتصال
بسهوله والحاصل ان الرطوبة ليست هو ولا ما سبقه ويمكن
ان يقال انه وان لم يكن شئ منهما حقيقتها لكنه يصح ان يقع
رسمها لها لا للين فقد ظهر الافتراق بينهما قال وظاهر ان هذه
الاربعة اللين والصلابة واللزوجة والملاسة قال بل
تجده خاليا عما تدركه هى كالبصر فانها لا تدرك الهواء بل
تدرك باللمس واللمس لا يحتاج الى متوسط هو الهواء قال فى
مفهوم الاولين اى الرطوبة واليبوسة دون الاخرين
اى الميعان والجمود اى لا فرق عند الشيخ بين الرطوبة واليبوسة
والميعان والجمود قال لانه اراد تقديم الكيفيتين الخ اى انما
قدم حرارة النار وبرودة الماء على غيرهما لما ذكره وقدم الاولى
وهى الحرارة على البرودة لكونها احسن وقدم الرطوبة على اليبوسه
لكونها اشرف فلهذا قال من كل جنس اى جنس الفعل
وجنس الانفعال قال الامام القضيه وهى ان البالغ فى
الحرارة بطبعه هو النار فيه نزاع بين المتقدمين لما
ذكره والقضيه الثانيه البالغ فى البرودة بطبعه الماء
ولما كان لا ايراد ههنا على تفسير الميعان بالبلة وغيرها
اجاب الشارح بان ما ذكره عوم لا يعارض ما ذكرناه لانه
تشكيك فى المحسوسات ولا يقبل واما فيما ذكره الشيخ فى

التعليقات ان البخار بالنسبة الى الماء كالغبار بالنسبة
الى الارض **قال** وما هو ابرد فهو اثقل بحسب الواقع وان
لم يكن محسوسًا ولعل فيه دفع دخل مقدر وهو ان الارض
يلزم ان يكون ابرد بحسب الحس لكونه اثقل والمعلول واجب
الحصول عن علته مع انه ليس كذلك فاجاب عنه بما قررناه
فاندفع ما قيل ان هذا البيان يدل على ان الارض ابرد
من الماء لما في نفس الامر والماء ابرد في الحس والمدعى في
الاول ان البالغ في البرودة في الحس هو الماء فلا تنافي
ولما كان الجمع والحرارة وبين الكثافة والبرودة تساوٍ صحت
القضيه الكلية بين الكلية **قال** هي اشعة العلويات فيه
ان الهواء لو خلي عنها لعرضته البرودة فيلزم ان يكون
باردًا ولا يخفى جواز ان يكون ما وقع عن الشيخ بقوله والارض
اذا خليت طبعه اشارة الى جواب ما يورد ههنا بان النقل لو اقتضته
البرودة لاحسّ بها **قال** ستولد من اجسام نارية قد يقال
وجه الاستدلال ان الانقلاب انما يحصل بين عنصرين اشتركا
في كيفية واختلفا في الاخرى فاذا علمنا انقلاب النار الصاعقة
وفي الصاعقة كيفيتان برودة ويبوسة ولا يمكن الاشتراك
بين النار وبينها في البرودة لما ثبت من ان النار حارة
فثبت انها لليبوسة انتهى ولا يخفى انه لو ثبت هنالك انقلاب
النار اليها لصح ان يقال ان بينهما المناسبة في اليبوسة
وليس الكلام الا فيه والحاصل ان لقائل ان يقول يجوز ان يكون الا

دخنه المرتفعة الى العلو مشتعلة بالنيران وحين ما
اذا فارقتها السخونة بقيت على حالها واشار اليه الشارح
المحقق بقوله وفيه نظر نعم لو ثبت ان لحدوث الصاعقة
سببين لتم الدليل من دون الدافع ومن الاصحاب من
قال لكن التوفيق بين كلاميه بحمل الاقسام النارية على
ما غلب فيها تلك **قال** لما اختلف هذا الاختلاف ممنوع
لجواز ان يكون اختلافها بسبب ضعف جمود النار **قال**
هذا مع ان كلام الامام لا يدل على هذا بل ذكره في معرض توجيه
ما ذكره ههنا ثم اعترض بشيء اخر **قال** ولذلك لا تستقر
النار يعلم من هذا الكلام ان احدى الكيفيتين في كل واحد
من هذه العناصر لا تصدر عن الصورة النوعية الا بوسط **قال**
المص وذلك في الاطراف اظهر اي في اطراف الاجيار
فلعله اراد بذلك ان المتحرك بحركة طبيعية كلما قرب الى مكانه
الطبيعي فحركته اليه تشتد وكلما بعد فتفتر فما قيل في
شرح كلامه واورد عليه فلا يرد عليه من ان لقائل
ان يقول المانع على ما ذكروه غلظة المعاوق وقوامه
لا طوله وتباعد مسافته ولا تسلم لقول بان غلظ المسافة
الطويلة اكثر من غلظ القصيرة فالمعاوقة فيها اكثر من
المعاوقة في القليلة على قياس ما عليه الصورة النوعية
في الحامل العظيم حيث انها امنع عن قبول القسر مما اذا كانت
في الحامل الصغير بناء على ان القاسر يتعلق برفع المقسور بجملته

فاذا كان اغلظ امنع وذلك على خلاف ما اذا كان المخروق
اطول امتدادًا الا ان الخارق يتعلق به شيئا فشيئا **قال**
والذى يبطله لو فلو كان بالدفع او بالجذب لما كان
الكبير اسرع من الصغير اذ هو امنع من قبول القسر من
الصغير لوجود المعاوق الاقوى **قال** والشيخ خص سانه
لو توجيه السؤال الذى ذكره الشيخ ان ما ذكرتم مبنى
على الميول الطبيعية وليس كذلك لجواز ان يكون الكل
طالبا للمركز بالطبع لكن الاثقل يتبادر ويحصل تحت الاخف
قال بل يقع فى ان وحينئذ يكون الكون والفساد فى آن
على معنى ان خلع الصورة يكون فى ان ليس صورة اخرى
لا ان كلا منهما فى آن والا لزم تتالى الانات ثم ان الحركة فى
كل مقوله يستلزم ان يكون افرادها متوسطه بين الفعليه
ومحوضة القوة فاذا وقعت الحركة فى الصورة النوعية وهى
مقومه للجسم المتحرك فيلزم انعدامه فى اثناء حركته فيها
لانعدام ما يقومه ويحصله من الصورة النوعية وقد يقال
ان ذلك يستلزم عدم قرار اجزاء الصورة النوعية لكونها
مما فيه الحركة ومن الناس من تصدى لترميم هذا المسلك
فقال لا يقال ههنا قسم ثالث وهو ان يوجد الصورة شيئا فشيئا
ويجتمع اجزاؤها فى الوجود وذلك بان يوجد جزء ثم ينضم اليه
اخر فى زمان اخر الى ان تتكامل الصورة لانا نقول جزء الصورة
ليس بصورة فيلزم خلو المادة عن الصورة فى زمان تكاملها

وهو محال هذا كلامه وفيه ان الحركة فى كل مقوله
يستدعى ان يكون كل فرد منها فى ان وان كان هنالك
فرد اخر لا قرار له كما ان الحركة فى مقوله الكيف والاين
والكم والوضع كذلك وما قاله القايل من ان يوجد
جزء ثم ينضم اليه لا ينافى ان يكون فردا مما فيه الحركة مع
كونه جزء الفرد اخر منه كما فى هذه المقولات لا بد لنفيه
من دليل ثم ان الامام قال فى مباحثه المشرقية نص
الشيخ على ان وحدة الشخصية فى المادة مستحفظه بالوحدة
النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية فعلى هذا لا يلزم
من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل المادة المتشخصة
بعينها باقية فى جميع زمان تبدل اشخاص الصورة انتهى
ولا يخفى ما يرد عليه ايضا من ان قوة ما فيه الحركة اى
افرادها الشخصية يستلزم قوة الطبيعة المحفظة فى ضمنها
والا لزم تحقق الطبيعة من دون تحقق شىء من افرادها
فلا يصح ما قال من بقاء المادة الشخصية بالصورة النوعية
المطلقة وان لم يكن شىء من افرادها بالفعل **قال** لا
يكون من الاطراف فيه كلام لجواز ان يخلع الصورة من الطرف
وتلبس الصورة من الاخر **قال** فاذن انواع الاول ستة والثانية
اربعة والثالثة اسافل فصار المجموع اثنى عشر **قال** يكفى
فى اثباته كون الهيولى مشتركة لان الشىء الذى يخلع صورة
ويلبس اخرى لا بد وان يكون باقيا فى الحالين لتوارد عليه

الامور المختلفه **قاله** بل انما يجمع من الهواء المطيف اى
الذى يحصل من المياه المنبثه على الهواء المطيف بظاهر الكوز
لان الاجزا لا يمكن ان تبقى فى الصيف لان الحرارة من
شانها تحللها واصعادها ولو فرض بقاؤها يلزم احد الامور
الثلثه وهو انقطاع تلك الاجزا على تقدير تواتر الاجزاء
وتحته الندى من الاناء وكون الاناء على حاله من البرد
بالضرورة اشفاء تلك الاجزاء المنتشره او اشخاصها
على تقدير الاجزاء المعسره ان يكون زمان حصول احدهما متاخرا
عن زمان حصول الاخر على تقدير انجذاب الاجزاء من الاطراف
اليه وكلها باطل اذ الوجود يشهد بخلافه **قاله** وقيل على ذلك
ان كانت برودة الماء مقتضيه الخ توجيه هذا السوال
ان يقال لو كانت برودة الجمد الذى ذكرتم موجبا لفساد
الهواء لزم المحال المذكور ضرورة ان الماء الذى على ظاهر
الكوز بارد فيفسد الهواء المطيف وهكذا الى ان يجرى
الماء وجوابه منع ذلك فان البرودة الموجبه لافساد
الهواء هى البرودة التى فى جرم الاناء لشدتها وصرافتها
لا البروده التى على ظاهر الكوز لكونها ضعيفه بواسطة
الحرارة الغريبه التى تلاقيها من خارج واشار الى قوة
الاولى وضعف الثانيه بان جرم الاناء لصلابته يكون
عسر التكيف بالكيفيات لكن اذا تكيف عسر الزوال لها بخلاف
ما على ظاهر الكوز وذلك ظاهر وهذا السوال مع جوابه

ذكرهما الامام **قاله** لم يمنع وجود الندى عن الرشح لان
هذه الصيغه لا تدل الا على المنع من اختصاصه بموضع
الرشح ويجوز ان يكون الندى فى موضع الرشح بواسطة
الرشح وذلك بين اعتراض الامام وقال القايل ان يقول
نحن نعلم بالضرورة ان تبرد الهواء المطيف بالاناء
بسبب الانه ليس اعظم من تبرد الهواء المحيط بالاراضى الجمده
فى صميم الشتاء من برودة الموضعين اللذين تحت
قطبى العالم فى الوقت الذى يكون الشمس غايبه عنهما ستة اشهر
فلو كان تبرد الهواء المحيط بالاناء المذكور يقتضى انقلابه
ماء لكان تبرد الهواء فى الصورتين المذكورتين اولى ان
يقتضى انقلابه ماء ثم اذا غلب ذلك ماء غلب برودة ذلك
الماء على برودة الهواء المحيط فيزداد ذلك الهواء بردا
فيكون انقلابه الى المائيه اولى وعلى هذا الترتيب يلزم
ان ينقلب الهواء الذى هناك ماء ولما لم يكن الامر كذلك
علمنا ان برد الهواء لا يقتضى انقلابه ماء فبطل ما ذكره
الشيخ هذا لفظه قال الامام ناقلا عن شرح المعتبر يحتمل ان
تقال الاجزاء المتصغره المتفرقه المتصعده الى اطراف الاناء
ولما عرض لها برد هبطت عن فضاء المحيط الى ضيق المركز
فاجتمعت وصارت سحابا ونزلت ثلجا ولو كان ذلك
بسبب النزول وجب ان يكون انقلاب الهواء الى الماء
اولى لان البرد حينئذ يكون اشد بسبب الثلج ولان الصحو غير

المطر ابرد من يوم نزول المطر ولكان يلزم ان لا يحصل
الصحو الا بحر قوى يحدث فى الهواء ولما لم يكن كذلك
بطل ما ذكروه هذا لفظه والجواب عن الكل ظاهر لانا
ما ادعينا الا حصول ذلك عند برودة مخصوصة
وجاز ان يكون التخلف فيما ذكرتم لفقدان شرط
او وجود مانع قال والسؤال الذى ذكره الفاضل
الشارح مما اقتضيه قريحة بعض اصحابه لانه قال
فى شرحه بعد ما ذكر ان هذه الادلة مبنية على مقدمات
محسوسة فمن لم يحس بها لم يمكنه التصديق بها ثم الى
اخره ما ذكره هناك قال ولقد اورد عليه بعض اصحابه
سؤالا اخر هو انهم يجوزون الاستحالة فى
الكيف فلم لا يجوز ان يقال الماء اذا صار هواء
فليس ذلك لان الصورة المائية قد زالت لان
كيفية البلة والبرودة قد زالت وان كانت الصورة
المائية باقية وكذا القول فى ساير الاشياء التى
ذكروها ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد
قال فيحتمل ان يكون العناصر جميعها الخ هذا تاكيد لما
سبق وتقريره انه لو كان جوهر الهواء باقيا
عند كونه ماء كان كونها ماء عارضا لها كما اذا
سخن الماء وحينئذ لو زال السبب كان يجب ان يعود
الى الحالة الطبيعية كالماء المسخن فلما لم يرجع دل على

حدوث صورة حافظة لتلك الكيفية التى استحال الهواء
اليها ولا يعنى بالكون الا لبس صورة شانها ذلك و
هذا الوجه يقرب من الاول باعتبار ان فى الصورتين
لا يصل الى المحيط بل يكون النار سابقة اليه قال
اما لو قال فالنار خفيف مطلق الخ اى لو قال فالنار
خفيف مطلق كان لقائل ان يمنع الانحصار فى الخفيف
المطلق وما ليس بمطلق وغيرهما وحينئذ كان يحتاج
الى انه لا يجوز وجود نارين والا لكانا متشاركين
فى خبر واحد وانه باطل وهذا فيه تعسف لان
الشك فى قوله كان النار قال وانت اذا تتبعت
جميع الاجسام التى عندنا الخ اشارة الى ان المركب الذى
يتساوى فيه جميع اجزاء البسائط غير موجود قال
وشكك الفاضل فى ميل الهواء بعدم الاحساس الخ
قال الفاضل الشارح فى شرحه لا نسلم ان فى الهواء
ميلا صاعدا والا لكنا اذا بسطنا كفنا واوقفناها
فى الهواء وجدنا فيه مدافعة الى فوق لانا اذا وضعناها
تحت حجر وجدنا فيه مدافعة الى السفل ولما لم نجد المدافعة
الفوقانية علمنا ان الهواء ليس فيه ميل صاعد بيان
الشرطية انا اذا قلنا الهواء صاعد عنا به ان مطلوبه
هو ان يلتصق سطحه بسطح النار كما فى الارض فانها
بالطبع هارب الى تحت فى الهواء ما لم يصر على الحالة المذكورة

كان الميل الصاعد موجودًا فيه بالفعل فاذا ابسطنا كفنا
ولم يرفعها كان الهواء الذي تحت كفنا غير داخل
في الامر الطبيعي له فوجب ان يكون ذلك الميل محسوسًا
والجواب منع الشرطية لانه انما كان فيه الميل
بالفعل اذا كان خارجًا عن حيزه والهواء ح في حيزه
بخلاف الارض فانه جزء مفصول الميل بطبعه الى موضعه
الطبيعي ومما يوكد ذلك انه اذا اخرج عن موضعه يوجد
فيه ميل بالفعل كما في الزق المنفوخ وقال ايضًا في كون
النار جزء المركبات نظر اما اولا فلان انطفاء النار
بالماء والارض فكيف يكون مجتمعة في بدن الانسان لانها
سطفى بهما وانطفاوها عندما كانت مغمورة بالضد اولى
واما ثانيا فلان تلك الاجزاء اما ان يقال انها نزلت
عن الاثير واختلطت بالمني او يقال يكون هناك في المني
والاول باطل اذ ذلك يقتضي قاسرًا ولا نعرف ههنا قاسرًا
وكذا الثاني لان انقلاب غير النار نارا انما يكون عند
حضورها يقوى الاستعداد لقبول الصورة النارية
ويضعف الاستعداد لقبول ساير الصور والجزء الذي لا
يكون نارًا اذا كان مخلوطا بغير النار كان استعداده
لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غير النارية
فيستحيل ان ينقلب والحاله هذه نارا والجواب لا نسلم ان
الاستعداد اضعف لان المعد اذا كان غالبا جعل

الاستعداد لقبول النارية اقوى من قبول غيرها **قال**
وكل واحد من هذه الثلثه جنس لانواع اي كل جنس
لانواع بعضها فوق بعض كالجنس العالي مثلا ويكون الانواع
غير محصوره بالنسبة الى علمنا لا انها في الوجود كذلك
الامتناعه وكثيرا ما يوخذ غير المتناهي وغير المنحصر في هذا
قال وقول الشارح ان النار لا تبقى نارًا الخ حاصل الاعتراض
ان ما ذكرتم على فرض تسليمه يدل على المغايره بينهما في
الماء دون النار والهواء والارض لان النار اذا زالت
حرارتها زالت النارية وكذا ميعان الهواء وجمود الارض
قال المحقق ان عني بزوالها عنده زوال الكيفيات في
المركبات اي في البسايط التي لا تبقى على مزاجها فهو ممنوع
لان بعض النار يكون اقل حرارة من الاخرى وبعض
الهواء اقل ميعانا من الاخر كما في الشتاء عندنا يصير الهواء
غليظا حتى يخرج من الفم ويراه وان عني البسايط الصرفه
فمسلم ولا يقدح في كلام الشيخ لقوله وربما علم من هذا ان
هذا الدليل خاص في البسايط التي لم يبق على بسايطها
قال وهي اعم من الاولى وانما كان اعم لان التبدل
يستلزم الاشتداد والمراد بالتبدل الزوال فحينئذ
يتحقق الاشتداد ولا يلزم من الاشتداد التبدل بمعنى الزوال
قال واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الخ قال الشارح
في تحقيق معنى الاشتداد والضعف ثم بين فيما قاله

الفاضل فيقول المراد بالاشتداد ان يعرض للمحل الواحد
الثابت في كل ان لا بمعنى سيالي الانات لاستحالة نوع
مغاير لما عرضه في الان الذي قبله ويكون ذلك النوع
اشد مما قبله واضعف بالنسبة الى ما بعده وهذه الانواع
يتجدد وينصرم في كل ان ويفيض من واهب الصور الى
الى غايته والضعف هو ان تاخذ في جانب النقصان بحيث
يكون في كل ان يعرض نوع مغاير للاول فالاخذ في الاشتداد
والضعف هو المحل باعتبار تجدد تلك الحالات كما تقول
اشتد هذا المحل وهذه الهويات التي يطرو ويزول ويشتد
المحل باعتبارها اعراض لتقوم المحال بدونها فظهر
ان اشتداد الاعراض وضعفها عبارة عن اشتداد
محلها بواسطتها ولا يلزم من هذا كون الجوهر قابلا للاشتداد
باعتبار العرض الذي يطرأ ويزول ثم لا يخفى انه لا يصح ان
يكون المحل يتوارد عليه الصور بحركة فيها بحسب الشدة و
الضعف وذلك على ان يشتد المحل ويضعف من تلقاء
تلك الصور على قياس حركته في الاشتداد والضعف في مقولة
الكيف كما نبه عليه الشيخ ابو نصر والشيخ ابو علي في تعليقاتهما بعبارة
واحدة وهي ان معنى الاشتداد هو ان يشتد الموضوع
في سواديته لا ان يشتد سواد في سواديته على انه يبقى
منه اصل وانضاف اليه نوع اخر وعلى هذا يجب ان يكون
كل سواد موجوداً عند الاسوداد غير الاول بالنوع وهو

في حد ذاته لا يقبل الاشتداد والنقص بل انما يعرضان
للسواد المعين بحسب قربه وبعده من الغاية وكذا
الحال في المزاج فان النوع يبطل ويحدث نوع اخر منه
مخالف للاول ومعنى قولنا اشتد في سواديته انه تغير
الشيء في حقيقة السوادية لا في عارض من عوارضها
واذا كان كذلك يكون تغيرا في الفصل واذا تغير في الفصل
تغير في النوع انتهى واذا تقرر هذا فنقول انه لا يصح
وقوع الحركة في حال جوهري لا لان تقوم المحل من تلقاء
ما حل فيه من الهوية الشخصية وتبدلها يستلزم تبدل ما حل
هو فيه بل لان افراد ما فيه الحركة لما كانت متوسطة
بين صرافة القوة ومحوضة الفعلية فلا يكون موجودة
بالفعل وكذلك الطبيعة المحفوظة في ضمنها فيلزم من ذلك
ان لا يكون المحل المتقوم بها باقيا لانتفائه بانتفاء
مقومها وكذلك يلزم ان يكون حالة متوسطة بين كونه
هو ولا كونه لمشاركة المتقوم لما يقومه وذلك
كما اشار اليهما الشارح المحقق بقوله الامتناع تبدلها
على شيء ولامتناع وجود حالة متوسطة والحاصل ان مبنى
هذا الاستدلال على الفرق بين الصور والاعراض بالاشتداد
والضعف سواء كانت الصورة شخصية او طبيعة كلية واما الحجة الثالثة
فمبناها على الفرق بين الصور مطلقا وبين الاعراض مع
قطع النظر عن الاشتداد والضعف وعدمهما وان مبنى

كلام الشارح المحقق عليه بسطم ما قاله لامتناع ولامتناع الخ
وذلك لان الصورة الشخصيه ليست مقومه للهيولى قال
فاذن يفعل كل واحد منهما بصورته وينفعل بكيفيته
قد جعل الصورة فاعله والمواد منفعله ليس بمستقيم حيث
انه لا يتناول المزاج الحاصل من امتزاج الماء الحار بالبارد
ضرورة اتحاد الصورتين فلا تفعل صورة احدهما في
الاخرى والالزم المحذور في الكيفيات فالاولى ان
يجعل الكيفيات فاعله والمواد منفعله ليتناول
هذه الصورة لاختلاف كيفيتها الا ان يقال انه وان
لم يختلف الصورة النوعيه بالنوع الا انه تختلف
بالهوية الشخصيه فيفعل كل واحد من الصورتين
النوعيتين باعتبار ما له من الكيفيه في الاخرى ولا
يلزم محذور قال يستبرد بالقياس الى حارها تفسير
للكيفيه المتوسطة وخرج بذلك النقض بالطعوم
والالوان وغيرها لانهما لا تستبرد بالقياس الى حارها
وتسخن بالقياس الى باردها قال متوسطة توسطا
لان التوسط الحقيقي غير موجود عند الشيخ قال واقول
وجود المركبات الخ حاصل الجواب ان الشيخ انما لم يذكر القسم
الاخر كما في القمر وغيره من الممتزجات التي ليست بمعان
الماء ولا الجمود الارض قال والجواب انا لم نجعل
الكيفيات الخ اى قلنا لا نسلم لزوم التناقض فانا قلنا

ان الصورة تفعل بذاتها في محلها واما في غيرها
فانما تفعل بواسطة الكيفيات كما ذكره من المثال
فلا تناقض قال كما ذكرنا في الميل الخ من انتقاص
الميل الطبيعي عند القسري وبالعكس قال فانهما
تشتركان الخ اى المذهبان مشتركان في ان الماء لا
يسخن حارا ومفترقان في ان احدهما يقول بدخول
شيء من خارج والاخر بظهور شيء من داخل قال اى
سخن لتخلخل في الوضع وايضا يلزم من هذه الصورة صيرورة
حجمها زايدا على ما كان ولكن ليس كذلك ولا يقال
ذلك للتكاثف لان النار لا تفعل في البسيط التكاثف
قال وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع
اعترض عليه الفاضل بانا لا نسلم انه تبرد بالاستحاله
لان الموضوع فوق الجسميه لا يمكن ان يكون نارا او الهواء
بارد بطبيعه فلا يتمشى الاستدلال بتعين الاشياء الارضية
وهي تبرد لرجوعها الى طبيعتها والجواب عنه ان يقال
لو كان كذلك لوجب ان يبرد ان وضع على اى موضع
كان لكن ليس كذلك قال عما يخالطه من الارض
والماء انما خص الماء والارض لان في غيرهما لا يتمشى
الدليل لان للخصم ان يقول الهواء حار بالطبع والمتخلله
نصفتيه عما خالطته من الارضيه فرجع الى طبيعيه فلا
استحاله قال لا يمكن ان يكون موجوده بالفعل قلنا

لانسلم انه غير ممكن لجواز ان يكون موجودة بالفعل
لكن منع مانع عن الظهور وهو اما كونه مغلوبا كما
ذهب اليه هولاء او مانع اخر غير استيلاء ما يضاده قال
لكان مبصرا كما كان هذا فيه ما فيه لانه انما يلزم ان
لو كان لم يكن النار ايضا فا قال اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن
النفوذ فيه انما يلزم لو كان المانع من الابصار منحصرا في
عدم الشفاف حتى لو حصل كانت النار مبصرة وذلك غير
معلوم وهذا لا يويد الاستبعاد الفرق بين مذهب
الحق ومذهبهم ان النارية موجودة على كلي
المذهبين لكن بناء على الاول يكون منكرة السورة
ولهذا لا ترى وعلى الثاني ليس كذلك بل الحراره باقيه
على حالها وحينئذ لا يكون الشبهة مشتركة الالزام قال
اقول موجد الشيء هو موجد لصفاته لا يخفى ان هذا
ليس على وجهه وكذا ما ذكره في توجيهه لما وقع عن
الحكماء سيما الشيخ فيما وقع عنه في اخر النمط الثالث بقوله
وليس للعلة المحدثة تاثير وعناء في انه لم يكن بل انما تاثيره
وعناوه في ان منه الوجود الى قوله بالاتفاق ومن الظاهر
انه يدل على استغناء الحادث في حدوثه عن فاعل
وعلة مطلقا لا عن علة مباينة لعلة الوجود وهي العلة
المحدثة وكذا ما وقع عنه في فصل المعلولات مفتقر في
اثبات وجودها بقوله انه لا تاثير للعلة في العدم السابق

فان

فان علته عدم العلة ولا في كون الوجود بعد العدم فان هذا
مستحيل ان لا يكون هكذا الى اخر ما ذكره وسياتي تفصيله بوجه
ما فانتظر قال المحاكم لكنه ليس معنى النفس والا لزم ان
تكون صور المعدنيات ح نفسا وسياتي نقلا من الشيخ تعريف شامل
للكل كما سيذكره المحاكم فلا يخفى عليك حال ما قيل [illegible]
في كلام الشيخ معنى مشترك يصلح ان يكون معنى النفس ولم يلزم
دخول الغير في النفس ولا خروج فرد عنه وقد مر ان التواطؤ
خير من الاشتراك انتهى بلا فايده جديده قال بمعنى الجنس
لا المادة وذلك لان الكلام في الاجزاء المحمولة فلهذا
قال المحاكم ان الجسم من حيث هو جسم طبيعة ناقصة وانما
كملت وتمت بانضمام ذلك الكمال ثم قال ان للكمال المحصل
اعتبارين احدهما انه صورة وجزء للجسم النباتي وثانيهما
اعتبار انه كمال ولكن لم يعرف ذلك باعتبار انه صورة
هذا كلامه ومن الناس من قال يعني لو عرف النفس باعتبار
انها صورة يقتضي مراعاة التناسب ان يكون الجسم بمعنى المادة
وليس كذلك لان الصورة توهم ان يكون حاله بل انما عرفت
باعتبار انه كمال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمة
متممها ومحصلها ذلك الكمال وفيه اشارة ايضا الى ان لفظ
الكمال ربما يويد حمل الجسم على الجنس لانه معنى مبهم ناقص محتاج
الى مكمل واما المادة فهي متحصلة بذاتها لا يحتاج الى محصل
فهذا منه وجه اخر للحمل المذكور وانما قال توهم لان الفصل

الماخوذ بشرط لا يسمى صوره سواء كان حالاً ام لا بل سوا
كان كليا ام لا ثم اورد الايراد عليه بقوله اقول انه لا يخفى
سخافة الوجه الاول واما مناسبة لفظ الكمال فمشترك
بين الحملين اى حمل الجسم على الجنس وحمله على المادة وذلك لانه
كما ان الجسم بمعنى الجنس باعتبار ابهامه ناقص محتاج الى محصل
رافع لابهامه كذلك الجسم بمعنى المادة ناقص باعتبار ترتب
الاثار واللوازم المستندة الى الصورة فهو ناقص محتاج الى
انضمام مكمل الحق ان حمل الجسم على المادة لان النفس ليس اسما
لذلك الامر باعتبار انه فصل بل باعتبار انه صورة تصدر عنه
الكمالات الثانيه اذ من المعلوم ان النفس النباتى هى
صورته النباتية التى هى مبداء فصل النباتات لا فصل
النباتات وكذا النفس الحيوانى هو صورته النوعية و
النفس الانسانى هو الجوهر المجرد الموجود فى الخارج بوجود مغاير
لوجود البدن هذا كلامه الحق انه ماخوذ عما ذكره الشارح
المحقق فى بعض رسايله وتعاليقه بقوله ان المبدء القريب
لهذه الافاعيل الصادرة عن جسم النبات والحيوان هو
جسم النبات والحيوان لكن لا من جهة انه جسم بل من حيث
ان له صورة منوعه هى خصوصية ذلك الجسم هى مقومة له
من حيث هو ذلك الجسم دون اجزائه وتلك الصوره هى
كماله الاول وكذلك عما ذكره ابو العباس اللوكرى فى بيان
الحق بقوله انا نرى اجساما مركبة من العناصر والعناصر

والاخلاط وتحس وتتحرك بالارادة وتتغذى وتنمو
وتطلب بدل ما يتحلل عنها فيجب ان يكون لها او لاخصوصية
جسميه ليست لاجزائها فان ما ليس له خصوصية جسميه
لم يصدر عنه فعل خاص اذ ليس لكل واحد من اخلاطه
ولاجزائه العنصريه النمو وتحلل الاجزاء والاغتذاء
هذا كلامه وهو يدل على ما قاله ذلك الفاضل
ولكن بقى الكلام فيما رتع عنه بقوله لان الفصل
الماخوذ بشرط لا يسمى صورة ذلك لانه بظاهره يادى
بان حال الفصل بالقياس الى الصورة كحال الجنس بالقياس
الى المادة اذا اخذت بشرط لا فيشكل الحال فى امر
الصورة اذا كان حالها على هذا المنوال وذلك بان
يقال انها لما كانت تحت مقولة الجوهر بالذات يكون
جوهرا وقد بين فى موضعه امتناع انقلاب الشى عن
حقيقته الى غيرها بمجرد الاعتبار ضرورة ان تبدل
العرضيات للشى لا يوجب تبدل الذات والذاتيات
له عن حقيقته وعلى تقدير كون الفصل هو الصورة
الماخوذة بلا شرط شى يلزم ذلك ضروره ان الفصل
ليس تحت مقوله ما بالذات فلا يكون جوهرا ولا
عرضا وان صدق كل منهما عليه على سبيل العرض
فيلزم من ذلك انقلاب الصورة من حقيقتها الجوهريه
الى ما لا يكون جوهرا ولا عرضا كالفصل والا يلزم

التسلسل الا انه يلزم حينئذ صيرورته نوعا فيكون مركبا
من جنس وفصل بما حاصله ان الفصل المقول على
التواطؤ لما كان مشتقا لا يكون جوهرا ولا عرضا
واما الفصل المقول على الاشتقاق يكون جوهرا
ويعبر عنه بالصورة النوعيه سواء كانت مجرده
او مادية ولما كانت يبدا الفصل بذلك المعنى قيل
ان الفصل صورة وذلك على خلاف ما عليه الجمهور
لانه ليس من المشتقات حتى لا يكون شيا منهما وله ايضا
ايضا بعبارة اخرى ان الفصل على قسمين حقيقي ومنطقي
والاول يكون صورة نوعية جوهرية للشئ اذا كان
ذلك الشئ جوهرا كالانسان والحيوان مثلا والثاني
لا يكون جوهرا ولا عرضا وان كان الاول الذي هو الجوهر
معبرا في الثاني مثال الاول النفس الناطقة
الانسانيه والنفس الحيوانيه بالنظر الى الانسان
والحيوان ومثال الثاني الناطق والحساس المتحرك
بالارادة المشتقان من ذينك الفصلين والحاصل
ان الفصل المنطقي انما هو المشتق الماخوذ من
الفصل الحقيقي فيكون مفهومه لا محالة مشتملا
على نسبة عرضيه فلا يكون المركب منها جوهرا قال
الشيخ في بعض رسائله بالفارسيه ان معنى الناطق هو
النفس الدراكه ومن الظاهر انه جوهر وان كان معبرا

في الفصل المنطقي فقد انصرح ان الفصل الحقيقي للجوهر
الذي هو صورته النوعيه مثلا يجب ان يكون جوهرا
وليس الناطق والحساس المتحرك بالاراده منه واما
ذلك الاشكال فقد نشأ من اشتباه احد الفصلين
بالاخر حيث ظن ان المراد من كون الفصل هو الصورة
النوعيه بالذات هو الفصل المنطقي وليس الامر كذلك
فلا يشكل عليك الحال اما وقع عن الشيخ بسياقات مختلفه
وبيانات متعدده منها ما وقع عنه في فصل في الجوهر
الاول والثاني والثالث من قاطيغورياس الشفاء
بهذه العبارة اما الفصول فانها من جهة تجري مجرى
الانواع وقد علمت من هذا ما نعتمده من جهة اخرى
فان الفصول اما ان يعني هذه الصور التي هي كالنطق
وهذه غير محموله على زيد وعمرو وان كانت جواهر
وهي بالقياس الى جزئياتها اجناس وانواع فهي ايضا
انواع الجواهر واجناسها وان كانت بالقياس الى شئ
اخر فصولها واما الفصول التي هي فصول منطقيه حقيقيه
كالناطق فان مثله وان كان لا يكون الا جوهرا فان معنى الجوهريه
كما علمت مضمن فيها بل معنى مثل هذا الفصل ولكن الناطق
انه شئ ذو نطق ثم ليس يكون ذلك الشئ الا جوهرا ثم قال
والفصول المجرده التي هي الصور اذا قيست الى طبايع
الانواع المركبه منها كانت اولى بالجوهريه بسبيل التقدم

ولم يكن اولى بالجوهرية بسبيل الكمال واما المنطقيه
من الفصول فانها متاخرة فى الجوهرية من وجه اخر
لان الجوهرية من وجه اخر لازمة لها لا داخلة انتهى
ومن ههنا ظهر ان المراد من كون الفصل هو
الصورة بالذات كونه مشتقا منها لا انه نفس الصورة
كما يتوهم من ظاهر عبارة ذلك الفاضل على وفاق
ما وقع عن العلامة الدوانى فى حواشيه التجريديه فى
اثناء بيان الاجزاء المحموله وقس على ذلك حال الناطق
بقوله فان اعتبر لا بشرط شى كان فصلا او بشرط شى
كان بعينه هو النوع او بشرط لا شى كان الصورة
واصرح من هذا فى اشتباهه عليه ما وقع عنه فى
رسالته فى اثبات الذات والصفات وذلك حيث
قال ان الفصول الجوهريه قد يعبر عنها بالفاظ توهم
انها اضافات عارضه لتلك الجواهر كما يعبر عن
فصل الانسان بالناطق والمدرك الكليات
وعن فصل الحيوان بالحساس المتحرك بالاراده
والتحقيق انها ليست من الاضافات فى شى بل هى جواهر
فان جزء الجوهر لا يكون الا الجوهر انتهى ولا يخفى على
ذوى النهى انه ان اراد ان الفصل الحقيقى للجوهر
الذى هو صورته النوعيه مثلا يجب ان يكون جوهرا
فهو مسلم وليس الناطق والحساس المتحرك بالاراده منه

اذ الفصل الحقيقى فيهما النفس الناطقه الانسانيه
والنفس الحيوانيه لا هذان المفهومان كما حقق
فى موضعه وان اراد ان الفصل المنطقى منه
ما يجب ان يكون كذلك فهو ممنوع والسند ما مر من
ان الفصل المنطقى انما هو المشتق الماخوذ من الفصل
الحقيقى فيكون مفهومه مشتملا لا محاله على نسبة
عرضية اعتباريه فلا يكون المركب منهما جوهرا
وتمام تحقيقه فى شرحنا على الهيات كتاب الشفا
قال الى ذى حيوة بالقوة اى كمال الجسم من شانه
ان يكون بالنظر الى ذاته ان يكون ذا حيوة بالقوه
بخلاف الفلك قال المحاكم فليس المراد بالالى اشتمال
الجسم على اجزاء مختلفه بل وعلى قوى مختلفة
بهذا القيد تخرج الصور البسيطه الفلكيه
والعنصريه والمركبات المعدنيه والاجسام
الصناعيه ايض واما ذكر الطبيعى فى هذا
التعريف فليس للاحتراز عن الصناعى بل لبيان
ما هو الواقع ومن ههنا اندفع ما قيل اقول
لو كان كذلك لم يحتج الى تقييد الجسم بالطبيعى احترازا
عن الصناعى اذ تقيد الالى كما خرجت صور
البسايط والمعدنيات كذلك خرجت صور
الاجسام الصناعيه قال او ثبت بحجة او برهان

معناه ان العلم بحقيقه كل شخص ضروري اما العلم بتجردها
او جوهريتها فهو محتاج الى البرهان قال في اقامة البرهان
عليها بناء على هذا وهو انا اعرضنا على انفسنا ان الانسان
في حالة السكر والنوم غير غافل عن ذاته وان الكل اعظم
من الجزء حكم ثانية دون الاولى وهذا مدفوع بوقوع
التفاوت بين الاوليات وبين غيرها ثم احتج عليه
بدليلين ثم ذكر انهما ضعيفان وبواسطه كونها
اوليه سقط حكمه بانها برهانيه وبواسطه التفاوت
سقط الشبهه على كونها غير بديهيه قال اقول ليت شعري
لم لما اراد اثبات الذات مع الغفله عن جميع الاغيار
من الاوضاع والابعاد والاكوان والجهات حاصل
الجواب انه ان عني بالنفس المجهولة عنده كون الذات معلوم
النفس التي اثبتناها وهي مغايرة للجسمية والمزاج لا
للجوهر المجرد فلا نسلم كون احدهما معلوما مع الجهل بالآخر
بل كلاهما واحد وان عني به الجوهر المجرد فلا كلام فيه لانه
من المسايل الغريبه في الطبيعيات بل انما المقصود ههنا
اثبات مدرك للبدن متصرف فيه ومن ههنا اندفع
ما قيل ان الانصاف ان الذي يعرفه كل احد من ذاته
بالوجدان هو وجود الخاص الجزيي وهويته الخاصه
المشخصه لا الماهيه المجرده التي ليست بجسم ولا جسماني ولا
ذو جهة وحيز اعني الجوهر المجرد الملكوتي فليست بمعلومة بالبديهة

والوجدان بل بالاستدلال من الافعال والآثار ولبعض اهل
النظر دون بعض وبطول من الزمان وكان كلام
الفاضل المعترض انما نشأ من هذا الا انه باطل او تقرب
الى الجهال او غيرهم هذا كلامه واما ما تصدى بعض
النا التوجيه ما يندفع به هذا الاشكال فلا يعبا به وذلك
حيث قال اقول ليس مطلوب الشيخ ههنا الا التنبيه على
المشار اليه بانا بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثاني
فانه سينبه على الاعتبار الثاني فيما بعد وعلى ان الاعتبارين
لذات واحدة انتهى ولا يخفى ان موضوع العلم الطبيعي
لما كان هو الجسم الطبيعي فالعوارض المبحوث عنها فيه
انما يكون من عوارضه واحواله فيكون النفس المبحوث
عنها فيه بما هي مدبرة للبدن محركة له لا باعتبار هويتها
الخاصة المشخصة ولا باعتبار تجردها فتدبر قال المصنف اشارة
هو ذا هو بفتح الها واسكان الواو كلمه مفرده للتحقيق او
للتاكيد او للاستمرار على اختلاف المواقع والمقامات ولعل
المراد به ههنا المعنى الاول والمراد فيها في لغة الفرس همين
وهي متكررة في كلام البلاغة جدا كما ان المراد به ايضا هو
هذا المعنى على ما افيد في رواية عبد الله بن عاصم قال
سالت ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل لا يجد الماء فيتيمم و
يقوم في الصلوة فجاء الغلام فقال هو ذا الماء الحديث قال
نفتقر فعلها بالقياس الى نظايره من الحيوان والنبات

كما يلوح عما سيصرح به الشيخ الاثيرى ان للمعدنيات تاثيرات
نافعة فى الابدان سيما فى بدن الانسان فكيف يصح اقتصار
فعله فى ذلك فان قلت ان الكلام فى اقتصار فعله فى مادته
فى ذلك ومن البين ان فعله فى مادة غيره كما صورته قلت
من الظاهر ان من افعاله فى مادة نفسه الخفة والثقل
وغيرها من الامور المذكورة ولما كان المعتبر فى النفس كون
الافعال الصادرة عنها نظرا الى مادتها استكمالات
لا يستحق الصور المعدنية للتسمية بالنفس ومن ههنا ترى
الشارح انه اطلق النفس على الصورة النباتية دون الصور
المعدنية قال والفاضل الشارح فسر حال الحركة حيث قال
فى شرحه بهذه العبارة ان المزاج قد يمانع حال الحركة
الارادية فى جهة حركتها فى وقت الاعيا فان النفس تحاول
حركة العضو اليها فان الانسان اذا اراد ان يرفع
القدم فجهة الحركة الارادية هى الفوق وعند الاعيا
لا يكون الحركة سريعة فقد حصل ههنا مانع للنفس عن حال
الحركة وهى السرعة فى جهة تلك الحركة وهى الفوق هذا لفظه
واما الشارح المحقق فقد اورد عليه بانا لا نسلم ان المراد مما
ذكره بل المراد من حال الحركة التفاوم الواقع بين جهتى الحركة
كما فى المثال المذكور قال اقول الرعشة لا يتركب يعنى لا نسلم
ان الرعشة مركبة من حركة النفس الى فوق المزاج الى تحت لان الرعشة
اعم من ذلك لجواز ان يكون الحركة فى العرض فالرعشة يحدث من

حركة النفس اعم من الفوق ومن حركة المزاج الى جهة يقابلها
ولكن لا نسلم ان الممانعة فى نفس الحركة بل الممانعة فى الجهة التى
تحرك النفس الجسم اليها ومن الجهة الاخرى التى يميل المزاج
اليها فان الممانعة فى نفس الحركة عبارة عما ذكروه وهو
غير محقق فى الرعشة وللامام نزاع فى هذا الكلام
قال وهذا استدلال مؤكد للذى قبله فانه يدل
على التغاير بين المزاج والجامع وما قبله دل على ان
المزاج غير النفس على سبيل المادة قال محتاج الى
جامع وحافظ من البين انه قد يكون اثر الجامع
من الاستمساك باقيا كما فى رامى السهم اذا عدم
بعد رميه فاندفع ما قيل انه يلزم التفرق بينهما
بالموت لوجوب عدم المعلول بعدم علته والمراد من
عدم الحافظ بالموت عدمه بما هو نفس ضرورة ان المعتبر
فى نفسيته تعلقه بالبدن قال وانما صرح بتسميته
بالنفس اى انما سماه بالنفس لكونها مبدأ وانما كانت
جوهرا لانها صورة تحصل فى الشىء وكل صورة جوهر قال
سوال مشهور حاصل الشبهة انه لا يجوز ان تكون النفس هى
الحافظة والجامعة والا لزم تقدم كون الشىء متقدما
متاخرا لان المزاج علة لافاضة صور من واهب الصور
بتقدير كونها جامعة تكون متقدمة فيلزم تقدمها
وتاخرها وانه باطل جوابه منع الملازمة فان نفس الابوين

حافظه ولاشك في تقدمها والمتاخر هي النفس الشخصية للمولود
فلا يلزم ذلك ومقصود الشارح المحقق دفع التناقض
من كلام الشيخ في الموضعين وتزييف ما قاله الامام **قال**
وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج جواب عما وقع عن
الامام حيث قال ان بعد تصرف نفس الابوين تكون
الحافظه نفس الام الى ان توجد نفسه الناطقه وتقريره
انه لو كان كذلك لكانت نفس الام فوضت التدبير
الى النفس الناطقه وذلك باطل هذا انما يتصور في فاعلين
ارادتين لكن اللازم باطل ولقايل منع انتفاء اللازم
قال لان نفس الام ونفس المولود مختارين بهما يتصور
والمصورة من القوى الحادثة له اي القوة المصورة
التي تفوض التدبير الى النفس الناطقه اما ان يكون القوة
المصورة التي لهذه النفس او للنفس الابوين والاول محال
اما اولا فلانه من لوازم النفس الناطقه ولا وجود لها
وكذا ما تفرع عليها واما ثانيا فلانه من الالات فلابد
لها من مستعمل والمفروض انه لا وجود لها بعد **قال** وما
تقتضيه القواعد الحكمية الخ اشارة الى الجمع بين القولين
تحقيق المقام ان نفس الابوين جامع لتلك الاجزاء الغذائية
التي صيرتها القوة المولدة منيا والحافظة هي القوة التي
حصلت في مادة المني وجعلتها مستعدة لصيرورتها
انسانا وهي قوة واحدة على ما يشعر به كلامه لكن يختلف

اسمها بحسب المراتب فانها في اولها تسمى المصورة المعدنية و
باعتبار تزايد استعداد المني يصير هذه القوة مع ما كان
من شانها التغذيه والنمو بان يجذب الغذاء وتضيفه
الى مادة المني وتنميها وتكامل تلك المادة وتصير تلك القوة
مع تلك الافاعيل لها افاعيل اخر الى ان يصل الى النفس المجردة
كما في النار التي في الفحم ثم لا يخفى ان هذا الموضع لا يخلو عن
تشويش ما حيث ان كلامه يشعر بان القوة في جميع
الاحوال شيء واحد وقوله نفسا مجردة تشعر بخلافها و
قوله وظاهر يناقضه ايضا وايضا ان قلنا ان الحفظ
ينتقل من احديهما الى الاخرى يلزم ما ذكر من الرد على
الامام انه كيف يتصور التفويض وايضا قوله نفسا
لبدن المولود باطل لامتناع ان يكون للمولود نفس مجرده
ونفس منطبعه وانت اذا تاملت وجدت اكثر كلامه مخبطا
قال واسم النفس واقع على الثلث الاخيرة اي دون الصور
المعدنيه لعدم اطلاق النفس عليها من حيث الاصطلاح
قوله وغير حافظها اذ الحافظ تلك القوة التي بعد المني
لكونه انسانا **قال** انهما واحد بهذا الاعتبار فالحافظ
والجامع نفس المولود **قال** وان الجامع غير الحافظة
لان نفس الابوين التي جامعه مغايرة لتلك القوة الحافظة
حينئذ **قال** تداعى بدنه الى الانفكاك اي في الصورتين
الا انه يحصل تارة التداعي بالفعل وتارة بالقوة عند

انحراف المزاج قال وذلك تجربي اي يناسب التجربة بوجه
ما فاندفع ما قيل العلم التجربي انما يحصل بواسطة تكرر
مشاهدات يوقع اليقين مع القياس الخفي كما تقدم
في المنطق وههنا العلم الحاصل بالتجربة اما لنفس ذلك
البدن الذي انعدم تحرك بالارادة او لنفس غيره
والاولى لم يتكرر ذلك عليها والثاني بل والاولى
ايضا ليس عدم التحرك محسوسا لها باحدى الحواس
العشر الظاهرة والباطنة ولا يحصل من نفسها كادراكها
ذاتها والمشاهدات هي هذه الثلثة لا غير كما ذكر
في المنطق واذا كانت المشاهدة مفقودة ههنا
لا يكون هذا الحكم تجربيا انتهى ولا يخفى جواز كونه
مشاهدا باحدى الحواس الباطنة من جهة كونه مجربا
او مريدا او غير ذلك وان لم يكن كذلك بحسب جوهر ذاته
وتكرر ذلك نظرا الى الابدان لانا في علاقة بالقياس
الى بدن واحد فتدبر قال المص وله فروع من
قوى منبثة اشارة الى كيفية تصرف النفس في
البدن بواسطة هذه الفروع وهو المطلوب الشامل
قال المص وربما يقع بالقياس الى ذلك الفعل الى
قوله فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة الحاصل الكلام
ان العلاقة الشوقية العقلية بين النفس الانسانية
والمادة الهيولانية وتوصلها تقتضي صعود هيئات

بدنيه

بدنيه الى الروح واشتعال الهيئة الروحانية الى البدن
فكما ان الفكر في المعارف والحقايق واستماع ذكر الحبيب وفي
مطالعة نور جماله ومشاهدة عظمته وبهائه يوجب
اقشعرار البدن ووقوف اشعاره واضطراب جوارحه
كذلك كثير من الحالات البدنية كغلبة الاخلاط يوجب
كثيرا من الصفات النفسانية كالاخلاق والملكات
التابعة لها وعند ذلك يظهر سر كثير من التكاليف الشرعية
قال غير مباين له احتراز عن المثل الافلاطونية
فان المراد بالمباين ما يقوم بذاته في الاعيان ومن
البين ان تلك الصور لقيامها بالمدرك لا قيام لها
بذواتها ويجوز ان يكون المراد به مطابقته للمدرك و
ذلك بحيث اذا وجد كان غير مباين للحقيقة الموجودة
بل مطابقة اياها ويؤيد الاول ما وقع عنه بعد هذا
بما سطر بقوله وفيما لا يباينه ثم ان هذا الاستدلال
يمشي في الممتنعات والمعدومات اما في الموجودات
فلا لجواز ان يكون ادراكها بنفس حقيقتها لا بالصور
الحاكية عنها والحاصل ان من الجائز ان يكون الادراك
مختلفا فيكون ادراك الممتنعات والمعدومات مخالفا
لادراك الموجودات كادراك النفس نفسها فانه يخالف
ادراك غيرها بالحقيقة ثم ان من الناس من قال انه ينقسم
المدركات الى ثلثة اقسام قسمين منها بنفس الحقيقة وواحد

بالصورة وانت خبير بان علم النفس بذاتها الحاضرة
انما تكون باعتبار وجودها لان حقيقة العلم ليس الا نفس
وجود المجرد عند المجرد فلا يصح ان يكون علمها الحضوري
بذاتها علما بحقيقتها لان وجودها غير حقيقتها نعم لو
كان وجود شي عين حقيقته يكون علمه الحضوري بنفسه
علما بحقيقته قال والحق انه لا تقدم لاحدهما على الاخر
كيف يجامع ما حققه في التجريد وغيره من تقدم الادراك
على الشوق وهو على الاراده ومن ههنا قيل اقول فيه بحث
لانه اذا كان تقدم الادراك على الحركة محققا على ما
استقر عليه راى الشارحين فلم يكن الادراك والحركة الاراديتان
متساويتين في الرتبة فلم يحتج الى اخذ الحركة الارادية في حد
الحيوان ولم يصح قول الشيخ والحق انه لا تقدم لاحدهما على
الاخر من هذه الجهة وكذا قوله ولذلك جعلا مبدئي فصلين
متساويين في الرتبة ثم قيل ويمكن الجواب بان الفصل اي
القائم مقام الفصل الحقيقي ليس هو الحركة والادراك بالفعل
والا لم يكن الحيوان عند عدمهما حيوانا بل صلاحية
الحركة وصلاحية الادراك لانهما لازمان للفصل الحقيقي
للحيوان غير منفكين عنه وكون الادراك متقدما على الحركة
لا يستلزم كون صلاحية الادراك متقدمة على صلاحية
الحركة قال ليندفع عنه بعض الشكوك اي الشكوك التي
اوردها في اثبات الموجود الذهني والشكوك التي اوردها

هذا

هذا الشارح في علم الباري في النمط السابع قال
المحقق هولاء وان تخلصوا عن تلك الشبهات
لكنهم وقعوا في مضايق اخر وهي انه لو كان عبارة
عن الاضافة وهي موجودة في الخارج لما بين فيلزم
من وجودها وجود المتضايفين في الخارج فيلزم
حينئذ ان يكون المدرك موجودا فيه فما لا
وجود له فيه لا يكون مدركا فلا تكون الممتنعات
وما يشبهها حينئذ مدركة قال فلا يكون الادراك
بمعنى الاضافة علما ولا جهلا قيل فيه مواخذة لما هم
اذ اللازم مما قرره ليس الا عدم كون الادراك بمعنى
الاضافة علما واما عدم كونه جهلا فلا ولعله ذكره
استطرادا انتهى ولا يخفى انه لما كان بينهما تقابل العدم
والملكة لا يصح ان يكون الاضافة علما ولا جهلا وذلك
لامتناع وجودها في الخارج عندهم فلا يكون موجوده
فيه ولا من شانه ذلك ثم ان الشارح الفاضل لما سلك
في التشكيك ان الصدق وعدمه اعتبار المطابقة
للامر الخارجي وعدمها فاجرى الشارح المحقق
كلامه على سياق كلامه في مرامه فاندفع ما قيل
والحق ان المراد بالخارج ههنا اي عند اتصاف
الادراك بالعلم والجهل ما هو بمعنى نفس الامر اذ اطلاق
الخارج عليه بهذا المعنى شايع في كلامهم قال والجواب

عن الاول ان الصورة لخ يعني انه لايجوز كون الادراك عبارة
عن الاضافه لانه يتصف بالمطابقه وعدمها ومن البين
امتناع اتصافها بهما لاستحاله وجودها في الخارج
وانت خبير بانه لايستقيم على ما عليه الحكماء قال وليس كذلك
اى الفرق بين التزام ان صورة السماء مساوية لها
بين ما ذكرتم قال على ان هذا اى مع انا نقول
انما يرد هذا على القايل بان الادراك عبارة عن
الحصول على الانطباع اما من لم يقل به فلا يرد عليه قال
ولا يرد على ساير الادراكات لانه لا يمكن ان يقال
ثمه انه من المستبعد انطباع العظيم في الصغير لحصول
تلك الصورة في النفس او في قوة اخرى قال ومنها
قوله لو لزم من قول الشيخ اثبات الصوره لخ يعني به
دليله اى دليل الشيخ على تقدير تسليمه يدل على ان الادراك
عبارة عما ذكره اما في ادراك المحسوسات فلم لا يجوز كونه
عبارة عن الاضافة المذكورة قال والجواب ان الادراك
معنى واحد حاصله وربما يعدم في طبيعة الامتداد
الجسماني توجيه ذلك ان الادراك ماهية واحدة يختلف
بالاضافه الى الحس والعقل فلا يخلو حينئذ اما ان يقتضى
لذاتها الاضافة اولا فان اقتضت ففي جميع
الصور والا فلا يصح ذلك في صورة ما ولكن
من الظاهر عدم استدعائها لها في بعضها فلم

عدم استدعائه لها مطلقا وايضا من الجايز
اختلافه بالتشكيك كما في الوجود قال والجواب
ان حصول الشيء للشيء يقع الاشتراك لخ حاصله
ان الغلط قد نشاء من اشتراك اللفظ لان الحصول
يقع بالاشتراك اللفظي وبالتواطوء على المعاني المذكورة
فالادراك هو حصول صورة ما من شانه كونه
مدركا لا حصول الشيء فقط ليلزم ما ذكرتم ومن
البين الظاهر ان ليس من شان الجسم يدرك قال
ومنها قوله وايضا لوجب اذا تصورنا موجودا لخ
اشار بذلك الى ان الادراك هو نفس حصول الشيء
للموجود المجرد لا مطلق الحصول للشيء فالا لكان كلما
تصورنا موجودا شانه ذلك واعتقدنا حلول
السواد فيه لزم القطع بكونه عالما وذلك باطل قال
والجواب ان ذلك انما يقع لخ اى لا نسلم انا اذا حققنا
ذاته وحققنا حصول ذاته عند ذاته وكيفية ذلك
العلم كونه عالما قال ان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وغير
ذاتنا بنوع من الاعتبار سطر في كون المغايرة هاهنا
بمجرد التسمية والتقديم والتاخير في العبارة مثل ان
يقال مجرد عند مجرد او مجرد عنده مجرد على الاول معلوم
وعلى الثاني عالم ومع ذلك لا تستدعي ان يكون هنالك
مغايرة بالاعتبار وذلك لان حقيقة العلم ليس الا حضور مجرد

المجرد سواء كان هو هو او غيره **قال** وذلك يقتضى امتناع
كون الشئ عالما بنفسه اى لو كان الادراك عبارة عما
ذكرتم يلزم امتناع كون الشئ عالما بنفسه لان حصول الشئ للشئ
يقتضى التغاير ولا تغاير حيث ان ذلك عبارة عن نفسه
والجواب منع الملازمة بل التغاير ولو بحسب التسمية وترتيب
المعانى كاف فى ذلك كما ستأتى تفصيله **قال** ومنها قوله انا نعلم
ان المبصر هو زيد الموجود فى الخارج الى قوله والجواب ان
المبصر هو زيد الموجود فى الخارج لا يخفى على اولى النهى ان
المبصر بالذات هو ما يتصور به الحاس من صورة المحسوس
واما الامر الخارجى فهو المبصر بالعرض وهذا مما اتفق عليه
ائمة الحكمة والحاصل ان المعلوم بالذات كما انه هو الصور
العقلية لا الموجودات العينية كما نبه عليه الشيخ الكامل ابو نصر
وغيره من الحكماء بان الشئ المدرك كل صورة ادركها اذا
وجد مثالها فى فانه لو كان لوجوده فى ذاته فى الاعيان
لكنت ادركت كل شئ موجود وكنت لا ادرك المعدومات
اذ فرضنا ان ادراكى له لوجوده فى ذاته وهما محالان لانا
ندرك المعدومات فى الاعيان وقد لا ندرك الموجودات
فى الاعيان فاذن الشرط فى الادراك ان يكون وجوده فى
ذهنى والمعلوم بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة
فى ذهنك واما الشئ الذى تلك الصورة صورته فهو بالعرض
معلوم فالمعلوم هو العلم والا تسلسل الى ما لا نهاية هذا

قوله ومنها قوله الصورة

كلامه

كلامه وهو صريح فى ان المعلوم بالذات هو نفس الصورة المنتقشة
فى الذهن ومن البين الظاهر ان امر ساير المحسوسات من
المبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات كذلك
لجريان ما ذكره من الدليل عليها فلذا قال بهمنيار فى التحصيل
ان المحكوم عليه بالحقيقة هو ما يتصور به الحاس من صورة
المحسوس لا الجسم هذا وهو صريح فى ان المحسوسات بالعرض
فهى الاعيان الموجودة من الجزئيات وما قاله المعلم الثانى
من ان البصر مرآة يترسخ فيها خيال المبصر ما دام يحاذيه محمول
عليه بضرب من العناية من علماء هذه الصناعة وذلك على
ان يكون المراد من المبصر ههنا هو المبصر بالعرض لا بالذات
فاذا تمهد هذا فقول انما ذهب اليه الشارح الفاضل
وكذا الشارح المحقق من ان مبصر بالذات هو الامر الخارجى
وذلك حيث قال الاول منهما انكار ان المبصر هو الامر الخارجى
من قبيل الشك فى الاوليات وقال الثانى ان المبصر هو
الامر الخارجى لكن الابصار صورة ذهنية وقال الاول
تارة اخرى انا اذا ابصرنا زيدا فان لقوة الباصرة نسبة خاصة
اليه وان الذى يقال من ان المبصر هو زيد الموجود فى الخارج
بل هو غير مبصر اصلا وانما المبصر شبحه ومثاله فانه تشكيك
فى اجلى العلوم الضرورية واقواها وان امثال هذه الكلمات
يجب ان لا يخطر ببال الانسان السليم العقل فضلا عن ان يجعل
مواضع البحث والتدقيق ثم قال الاخر والجواب ان المبصر هو

زيد لا شك ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في
آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك والادراك هو منشاء
هذا الاعتراض والحاصل من تحقيقهما وتدقيقهما كون المبصر بالذات
هو الامر الخارجي واما دعوى الشارح المحقق من انه لا نزاع
في ان المبصر بالذات هو الامر الخارجي فدعوى لا محصل لها
ثم انه لما كان في جوابه هذا ضرب من الخفاء فلذا اغفل عنه بعض
الفضلاء فحذ بنا ان تقرره اولاً ثم نورد الايراد على ما قيل
في تقريره بما يرجع محصله الى ما لا حاصل له ثانياً فنقول حاصل
جوابه على نظمه الطبيعي انه لا نزاع في كون مثاله وشبحه
غير مبصر لذاته لانه هو الابصار نفسه لا غيره فقد اشتبه
عليه امر الابصار بالمبصر فليتدبر واما تقريره على ما سلكه
بعض الفضلاء فهو ان الشارح المحقق لم يرض في الجواب
بان الامر الخارجي هو المبصر بالذات وذلك حيث قال واما
قضيه المبصر فالامام ادعى ان الابصار يتعلق بالامر الخارجي
لا بالصور المرتسمة في البصر اما كما تقوله اهل الشعاع او
كما تقوله اهل الاشراق من انه يحصل للنفس بواسطة
ارتفاع الحجاب وسلامة الالات المبصرة اضافة الى ذلك
المبصر فينكشف على النفس وادعى البديهة فهو بين ان ينفي
انطباع الصور اوبينها ويجعلها شرطاً لانكشاف الامر الخارجي
والمحققون من الحكماء المارك وان الابصار يتعلق بالامور التي
لا وجود لها في الخارج كما في المنامات والصور المرتسمة في

الحس المشتركه او غير خارج لانطباعه كالمجردات المتمثلة بالصور
المحسوسه عندهم حكموا بان المبصر بالذات هو الصور المنطبعة
في الالة لا الامر الخارجي فانه مبصر بالعرض وما ذكره الشارح
المحقق يمكن حمله على ذلك فيكون معنى كلامه ان المبصر بالعرض الذي
تعلق به المبصر بالذات هو الخارجي والا لابصار اي المبصر بالذات
صورة ذهنيه فيكون قد عبر عن المبصر بالذات بالابصار
مبالغة في كونه مبصراً واراد بالمبصر المذكور في مقابلة المبصر
بالعرض كما يعترض عن الصورة المتصله بذاتها بالاتصال
الجوهري وليس لكلامه معنى سوى ذلك اذ لو لم يحمل عليه لم يظهر له
معنى اصلاً انتهى كلامه ولا يخفى على اولي النهى جواز توجيه ما وقع عن
الشارح المحقق بوجه حسن لا غبار عليه ولا حاجة الى صرف اللفظ
عن ظاهره وحمل المبصر على ما يكون بالعرض ينافي قوله من عدم
النزاع فيه وان يرد مثل ذلك اذا حمل على المبصرات بالذات
ايضاً الا ان المحققين من العلماء والحكماء لم يجوزوا هذا والظاهريون
المتفلسفون والمقلدون المتاخرون على ذاك فالقول بوقوع
النزاع في كونه مبصراً بالذات فهو دعوى متين على هذا دون
ذاك وذلك على ما ادريناك وعلى التوجيهين ان دعواه بعدم
وقوع النزاع فيه غير مسموع بل الظاهر عدم وقوع النزاع
في خلافه ومثل هذا عن مثله غريب واما ما يرد عليه بحسب هذا
التوجيه فهو ان حمل الابصار على المبصر بالذات لا يخفى ما فيه
وايضاً ان قوله ان المبصر هو الامر الخارجي فهو تسليم لما قاله الشارح

الفاضل من الايراد حيث استدرك عنه بقوله لكن الانصاف
والله يحق الحق ويهدى السبيل قال ويجرى مجرى ذلك ما قال
غيره من المعترض لم قيل لا يجوز تعريف الادراك بما ذكروه لان العلم
بالمطابقة موقوف على الشعور بما فى الخارج وهو يتوقف على الشعور
فيلزم الدور وجوابه انا لا نسلم ان العلم بما ذكرنا يتوقف على الشعور
بل يتوقف على المطابقة لما فى الخارج والشعور بتلك امر اخر وانما
كان هذا يجرى مجرى الاول لان الغلط ثمة باعتبار عدم التميز بين
الادراك والشعور بالادراك قال المص والحس سالم من حيث
هو مغمور فى هذه العوارض قال الشارح المحقق فى تفسيره انه لما
فرغ من بيان معنى الادراك الى قوله والتخيل ادراك لذلك الشئ
مع الهيئات المذكورة ولكن فى حالتى حضوره وغيبته من الظاهر
البين من تلك العبارة ان محل الكلى هو النفس دون الخيال
وذلك بخلاف ما يظهر مما ذكره الشيخ فى المقالة الاولى من طبيعيات
الشفا من ان الخيال يدرك الفرد المنتشر الذى لا يابى عن ان يصدق
على الكثرة من سبيل البدلية على ما قال واول ما يرتسم فى خيال الطفل
الصور التى يحسها على سبيل تاثير من تلك الصور فى الخيال او هو صورة
شخص رجل او صورة شخص امراة من غير ان يتميز عنده رجل هو ابوه
عن رجل ليس هو بابيه وامراة هى امه عن امراة ليست هى بامه
ثم يتميز عنده رجل هو ابوه ورجل ليس هو اباه وامراة هى امه
عن امراة هى ليست بامه ثم لا تزال تنفصل الاشخاص عنده يسيرا
يسيرا وهذا الخيال الذى يرتسم فيه مثلا من الشخص الانسانى

مطلقا غير مخصص هو خيال المعنى الذى يسمى منتشرا واذا قيل
شخص منتشر لهذا وقيل شخص منتشر لما ينطبع فى الحس من شخص لايح
بعيد اذا ارتسم انه جسم من غير ادراك حيوانيته او انسانيته
وانما يقع عليهما اسم المنتشر باشتراك الاسم وذلك ان المفهوم
من لفظ الشخص المنتشر بالمعنى الاول هو انه شخص ما من اشخاص
النوع الذى نسب اليه غير معين كيف كان واى شخص كان
وكذلك رجل ما وامراة ما فيكون كان الشخص وهو كونه
غير منقسم الى عدة من يشاركه فى الحد قد انضم الى معنى الطبيعة
الموضوعة للنوعية او للصنفية وحصل منهما معنى واحد
يسمى شخصا منتشرا غير معين كانه ما يدل عليه قولنا
حيوان ناطق مايت هو ولم يذكر لا يقال على كثرة ويجعل لهذا الحد فكونه حيوان بحد الشخصيه مضافا الى حد الطبيعه النوعيه وبالجمله
هذا هو شخص غير معين كانه يدل عليه واما الاخر فهو هذا
الشخص الجسمانى المعين ولا يصلح ان يكون غيره الا انه يصلح عند
الذهن ان يضاف اليه معنى الحيوانيه او معنى الجماديه بشك
الذهن لا لان الامر فى نفسه صلح لان يضاف الى تلك
الجسميه اى المعنيين منهما كان فالشخص المنتشر بالمعنى الاول
يصلح عند الذهن ان يكون فى الوجود اى شخص كان من ذلك
الجنس او النوع الواحد وبالمعنى الثانى ليس يصلح فى الذهن
ان يكون اى شخص كان من ذلك الجنس او النوع بل لا يكون غير
هذا الواحد المعين لكنه يصلح عند الذهن صلوح الشك
والتجويز ان يتعين بحيوانيه مثلا دون جماديته او جماديته

متعينه دون حيوانيه تعينا بالقياس بعد حكمه انه فی نفسه
لا يجوز ان يكون صالحا للامرين بل هو احدهما متعينا انتهى كلامه
ولا يخفى ان ما قاله فی احد معنى الفرد المنتشر اى المفهوم الشخص
المنتشر بحسب المعنى من انه شخص ما الخ وكذا ما يرجع مفاده اليه
مثل ما وقع عنه بقوله ان معنى حيوان ناطق ما بيت هو واحد
ولا يقال على كثيرة ويجد بهذا الحد فيكون حد الشخصية مضافا الخ
الى حد الطبيعة النوعية علما حاصله انه ليس فی هذه المرتبة مثل
الجسم المعين بخصوصه اى الذى له مقدار معين مثل ذراع او
ذرعين وكذا غيره من العوارض بل يكون معنى المعين ومعنى
الواحد والخصوص وغيرها الا الفرد المعين الذى هو جزئی
حقيقی ومثل ما وقع عنه بقوله وبالمعنى الثانی ليس يصلح
فی الذهن ان يكون اى شخص كان يدل على ان المعنى الاول
يصلح فی الذهن ان يكون اى شخص كان ولعل هذا مفاد
ما قاله الشيخ ابن الحاجب من اسم الجنس موضوع للمهية مع وحدة
لا بعينها ويسمى فردا منتشرا اى فرد كلی وان كانت افراده
جزئية حقيقية او شابه الكلی ويؤيده ما ذكره الشريف
المحقق فی حواشيه على شرح المختصر من ان مفهوم الفرد
المنتشر كلی والحاصل ان مفاد ما ذكره الشيخ فی الطبيعيات
فی القسم الاول للفرد المنتشر هو الكلية والقسم الثانی هو
الجزئية فلهذا قال وانما يقع عليه اسم الشخص المنتشر باشتراك
الاسم ومن ههنا ظهر انه لا يناسب الخيال لكونه معنى كليا ومع

ذلك لا يجامع ما حققه فی هذا الفصل من الاشارات ولاما
سياتی فی اوايل النمط الرابع منها فی اثناء بيان موجود غير محسوس
فذلك المعنى الموجود لا يخلوا اما ان يكون بحيث يناله الحس اولا
يكون فان كان بعد امن ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من
المحسوسات ما ليس بمحسوس ونظاير فی هذا الفصل كثيرة
وبالجملة ان معنى الوحدة او غير المنقسم ومثله كلی وبعض
القيود والاعتبارات لا يفيد الجزئية ما لم يصل الى الحد الاشارة
الحسية وذكر الشيخ فی موضع من الشفاء ان كل معنى عام
يقال على اكثر من واحد كيف قيل فهو كلی والمعنى الخاص جزئی
ومن البين الظاهر انه لا يجامع ما وقع عنه فی ارتسامه
فی الخيال وذلك على ما وقع عنه فی بحث النفس من كتاب الشفا
بقوله وليس يمكن فی الخيال ان يتخيل صورة هی بحال يمكن
ان يشترك فيه جميع اشخاص ذلك النوع فان الانسان
المتخيل يكون كواحد من الناس ويجوز ان يكون ناس
موجودين مختلفين ليس على نحو ما يتخيل الخيال ذلك
الانسان وكذلك ما وقع عنه كما سياتی بقوله كل معنى
يحمل على كثيرة غير محصور فهو معنى معقول ومن تضاعيف
البيان قد بان ان الحيوان الناطق الماييت الواحد
الغير المنقسم ما لم يصل مرتبة الاشارة الحسية لا يناسب الخيال
بحال ولو وصل اليها لكان بمنزلة المنطبع فی الحس من الشخص
البعيد ويكون من قبيل الشخص الجسمانی المعين ولا يصح للكثرة

والصلوح عند الذهن انما يكون بمعنى شكه وتردده لا
لكونه صالحا لذلك فى نفسه يرجع الى المعنى الثانى للفرد
المنتشر فلا يكون للفرد المنتشر معنيان نعم ان الفاضل
الدوانى قد غفل عن سياق ما قاله الشيخ فى هذا المقام
فقال فى حواشيه على تهذيب المنطق والكلام انه يكون سبب
الامتناع مجرد تصوره ويعرف ذلك بان يغمض العقل
عن الخصوصيات المقارنة له ويجرد النظر الى الصورة الحاصلة
فان امتنع الحكم بجواز صدقه على الكثيرين فهو جزئى فلا يرد
ان فرض صدق الجزئى على كثيرين ممكن بان يقع مقدم
الشرطية فى هذا النظر وتاليها فى قولك ان كان زيد صادقا
على كثيرين لم يكن جزئيا وعكسه فالفرض ههنا بمعنى التقدير
ايضا وربما يلتزم فى الجواب ان الشرطية المذكورة ليست
قضية معقولة بل هى مجرد اللفظ ثم قال لا يقال الصورة
الخياليه من البيضة المعينة مثلا ينطبق على كل من البيضات
المعينة بحيث يجوز فى العقل ان يكون هى هى ثم قال
وايضا صرح الشيخ فى الشفاء بان الطفل فى مبدا الولادة
لا يفرق بين صورة امه وغيرها بل يدرك منهما شبحا
واحدا ويجعل ذلك احد قسمى الفرد المنتشر وايضا ضعيف
البصر يدرك شبحا ويجوز عقله ان يكون زيدا
وعمروا فيلزم ان هذه الصورة كليه لانا نقول ليس فى
هذه الصورة امكان فرض صدقه على كثيرين اذ لا

يجوز العقل ان يكون تلك البيضة الخياليه بيضات
كثيرة فى الخارج بل يجزم بامتناع ذلك بمجرد النظر الى تلك
الصورة نعم تشتبه عليه الامر ويتردد فى انها هل هذه
ام غيرها واما الطفل فلا يدرك الكثرة اصلا فليس له
تجويز صدق تلك الصورة الخياليه على الكثرة اصلا
بل تلك الصوره من حيث هى لا تقبل الكثرة عنده اصلا
واما شبح ضعيف البصر فحاله حال البيضة انتهى ولا يخفى
انه ليس على سياق ما قاله الشيخ لا سيما ما حققه على ما
يشعر به ظاهر كلامه من ان الصورة المرتسمة فى خيال
الطفل لا يكون مكثرها ويجوز صدقها على نحو ما عليه
البيضة الخياليه والصورة الشخصية التى فى ضعيف البصر وان
ذلك دونها بل ليس فيها الكثرة بوجه ما وذلك على خلاف
ما نطق به الشيخ حيث جعله الفرد المنتشر بالمعنى الاول
ومن الظاهر انه جعله بمنزلة الكلى فى جواز صدقه على الكثرة
لان الظاهر من سياق كلامه ومساق مرامه عن اوله الى آخره
ان تجويز كثرتها وصدقها على افرادها فوق الصورة الشخصية فى
ضعيف البصر يكر فى تجويز صدقها على الكثرة من ذلك قوله
شخص ما وقوله مطلقا غير مخصص وكونه غير منقسم بمعنى الواحد
وهو ايضا كلى ومن الظاهر ان ضم الكلى الى الكلى لا يفيد الجزئيه
وان تجويز خلافه ما يحكم بخلافه البديهه وتمام تحقيقه فى
ساير تعاليقنا المنطقيه قال الا انها اذا قيس الى مدرك

واحد سقط الوهم وذلك كالاشارة الى المعين فان ادراك
الوهم ساقط عنه حيث لا يتعلق الا بالمعنى الجزئي المستفاد
من المحسوسات قال بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال اى
الوهم لا يكون قسما اخر مستقلا وهذا معنى السقوط قال
منتزعه نزعا ناقصا باعتبار انه يمثل صورة المحسوس في
الحاسه يكون حينئذ بانتزاع الصور قال والفاصل الشارح
فسر الغواشي الغريبه الخ انت خبير بان لوازم المهيه لا تسمى بالغواشي
الغريبه لما سيأتي في كلام الشيخ لان المراد منها ما يمكن زواله
ولوازم المهيه ليست من هذا القسم قال وهو ان الصورة العقليه
من حيث حلولها في نفس جزئيه الى قوله ويكون لتشخصها لا
قوله عوارض غريبه قال الشيخ في الشفا فهي بالقياس الى النفس الجزئيه
التي انطبعت فيها شخصيه ومن الظاهر ان شخصيتها تكون من
قبل النفس الشخصيه ومن جهتها اح وهذا الاينافي كليتها
نظرا الى الاعيان الخارجيه وذلك بخلاف ما عليه امر الهويه
الشخصيه مع قطع النظر عن اكتنافها بعوارض ذهنيه فانها
تنافي ان تصدق على الكثير والعقل انما تقدر على تجريدها عن
عوارضها المشخصة التي هي عوارض غريبه نظرا الى الجوهر ذاتها
بما هي هي ومن الظاهر ان هذا لا يناقض قولهم العقل يقدر
على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبه الخ وتقريب ما
قلناه ما ذكره المحاكم بقوله والمراد من الغواشي الغريبه العوارض
التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي واما لوازم المهيه فلا تكون

غريبه عنها ولا يمكن ان يزال والغريبه يمكن ازالتها عن الماهيه انتهى
وقال الشيخ في النجاه ما يؤيد فوق المراد بهذه العبارة ان الحس
يعرض على الخيال امورا مختلفة والخيال على العقل ثم العقل
يفعل فيه التمييز والتجريد ويأخذ كل واحد من المعاني مفردا
ويرتب الاخص والاعم والذاتي والعرضي فيرتسم في العقل المعاني
الاولى بالتصور انتهى وهو صريح في المدعى على انه يصح للعقل
تجريدها عن عوارضها التي يلحقها من قبله ايضا وذلك بان
يقطع النظر عن ارتسامها فيه فكونها محفوفة بعوارض ذهنيه
لا يناقض قولهم ان العقل يقدر على انتزاعها مما اكتنفها من عوارض
شخصيه ذهنيه والى هذا ينظر ما ذكره الشيخ في قاطيغورياس
كتاب الشفاء بقوله فالانسان انما هو جوهر لانه انسان لا
لانه موجود في الاعيان بخواص الوجود واذا كان جوهرا
لانه انسان فما لحقه من اللواحق اعني الشخصية والعموم و
ايضا مثل الحصول في الاعيان او التصور في الذهن فهي
امور تلحق جوهرا ولواحق الجوهر لوازم واعراض لا تبطل
معها جوهريته فيبطل ذاته فيكون قد لحقت غير الجوهر
اذ الجوهر قد بطلت ذاته فاذن الاشخاص في الاعيان
جواهر والمعقول الكلي ايضا جوهر صحيح عليه انه مهية
حقها في الوجود في الاعيان ان لا يكون الموضوع ليس لانه
معقول الجوهر فان معقول الجوهر ربما شك في امره فيظن
انه علم وعرض بل كونه علما امر عرض لمهية وهو العرض

واما مهيته فمهية الجوهر والمشارك للجوهر مهيته جوهر انضم
اشهى ومن الظاهر عن هذا انه لا يلزم بمجرد ارتسامه في
الذهن ان يكون عرضًا وقد ذكر في عده مواضع ما يويد
هذا المراد ثم قال واظن ان من سمع هذا ثم ثبت على ان شيا
واحدًا يكون جوهرا وعرضًا فقد خلع الانصاف ومن ههنا
ظهر انه يصح ان يكون ما وقع في الشرح بقوله من حيث حلولها
في نفس جزئيه حلول العرض في الموضوع محمولًا على ان يكون
حالها في حلولها فيها كحلول العرض في الموضوع في افتقارها
بحسب ما لها من الهيئة الشخصيه الذهنيه الى الذهن لا ان المراد
به انها عرض فيه كما يظهر من قوله وعرضيتها فان قلت
انها لما كانت قائمة به فلا محاله تفتقر اليه فتكون عرضا
قلت ان قيامها بجوهر ذاتها به يستلزم عرضيتها و
اما افتقارها اليه بما لها من الهويه الشخصيه فلا يستلزم
ان يكون عرضًا كما علي ام احتياج الصورة الشخصيه الى
المادة بحسب الوجود الخارجي ومع ذلك لا يلزم
ان يكون عرضا وذلك لاستغنائها عنها بما لها من
طبيعة الصورة الجزئيه ثم انا لو قطعنا النظر عن ذلك
كله فنقول انه يصح ان يصدق عليه العرض صدق العرضي
لا الذاتي كما ان الفصول للانواع الجوهريه لا يكون جوهرا
ولا عرضًا ومع ذلك يصدق عليه الجوهر صدق لازم
الشي على ذلك الشي ولا فساد من هذه الجهة اصلا واليه اشار

في قاطيغورياس كتابه الشفاء بقوله والامور التي
لها الى الكيفية نسبة ما كانت هذه الامور جواهر
وكميات عرض لها نسبة الى الكيفيات فتكون الجواهر
والكميات يدخلان في مقولة غير مقوليتهما بسبب عارض
تعرض لهما فيكون دخولهما في تلك المقوله بالعرض
وما دخل في مقولة فليست المقولة جنسًا له ولا هو
نوع من المقوله وانما ناخذ المقولات في هذا الموضع
على انها اجناس وانما نبحث عن دخول الاشياء على
انها انواع لها واما على سبيل غير ذلك فلا يمنع ان
يدخل بعض انواع مقوله في مقولة اخرى وبقوله
تارة اخرى بهذه العبارة فينبغي ان تعلم اولا ان ظنون
هؤلاء المختلفين بان الشي يدخل في مقولات شتى ظنون
فاسدة وذلك لان لكل شي مهية وذاتا واحدة وان كان
له اعراض شتى ويستحيل ان يكون المهية والذات الواحده
من حيث هي تلك الذات والمهية تدخل في مقولة اخرى تماوفي مقوله
ليست هي لانها ان تقومت في ذاتها بانها جوهر امتنع ان
تقوم بانها ليست بجوهر فان دخلت في مقوله بذاتها
ودخلت في اخرى بالعرض فلم يدخل في الاخرى دخول
النوع في الجنس لان الامر الذي بالعرض لا يتقوم به جوهر
الشيء وما لا يتقوم جوهر الشي لا يكون جنسا له وما لا
يكون جنسًا للشي لا يكون مقوله تشمله وبقوله انا نعلم

ان المقولات متباينه وانه لا يصلح ان تحمل مقولتين
معاً على شي واحدٍ حمل الجنس حتى يكون الشي الواحد يدخل
من جهة مهيته في مقولتين وان كان يدخل الشي في مقوله
بذاته وفي الاخرى على سبيل العرض ثم قال ان هذا
الحد لا يمنع العقل مطابقه امورٍ تدخل في مقولات
اخرى فاذا تقرر هذا فنقول يجوز ان يدخل العلم تحت مقولات
شتى من الكيف والفعل والاضافة والانفعال ومع ذلك
يكون من مقولة المعلوم بالذات ومن ههنا لا مجال
للايراد بدخول العلم تحت مقولات وان كانت متباينه
دخول المعروض الواحد تحت كثير من العرضيات والذوات
المتكثرة تحت الوجود بالذات وان كان ذلك بحسب
الاستناد بما هو خارج عنها ضرورة انه لا يلزم من عدم
كونها ذاتيه له ان يصدق عليه من سبيل العرض والمجاز
ومن قبيل وضع ما بالعرض مكان ما بالذات بل يجوز
صدقها عليه حقيقه كصدق الموجود على الممكنات نعم لو
اعتبر في اتصاف شي بشي ذلك الاتصاف بقومه بجوهر
ذاته به واندراجه بسنخ حقيقته فيه لما كان صدق
هذه المقولات المتباينه على ذاتٍ واحدة بالذات
والا لكانت مع وحدتها متخالفة الحقايق متغايرة
المهيات فقد بان ان بين اتصاف الذات بما لها من الذاتيات
وبين اتصاف الشي بشي على سبيل العرض والمجاز وسطه

وهو ان يكون الاتصاف بحسب الحقيقه وان لم يكن ذلك
في مرتبه الذات وكذلك لا يكون بحسب المجاز وكون العلم
من مقوله المعلوم بحسب مرتبة الذات لا ينافي ان يدخل
تحت تلك المقولات على ان يتصف هو بها حقيقه وبالذات
ولا بالعرض والمجاز ولعل الفاضل الدواني غفل عن هذا
حيث حكم بعدهم اياه مقوله الكيف بطريق المسامحه وتشبيه
الامور الذهنيه بالامور العينيه على ما حققه في حواشيه
القديمة على التجريد ظناً منه ان المعتبر في العرض هو الوجود
العيني فلا يصح ان يكون الموجود الذهني من الكيف وهو لا
عن تلك الاشارات الفلسفيه والتلويحات الحكميه
فلذا حكم بان ذلك من قبيل تشبيه الامور الذهنيه
بالامور الخارجيه ثم انه على مسلكه هذا لا نقض في
انحصار العرض في تسع مقولات بخروجه عنها لكونه
موجوداً في الذهن والمعتبر فيه هو الوجود العيني وعلى
تقدير ان يكون المعتبر فيه مطلق الوجود لم يندفع عنه ذلك
الا اذا قيل ان حصر العرض في تسع مقولات استقرائي لا
تحقيقي ولا يخفى ان الحق الحقيق بالتصديق من دون التزام
ذلك الجواب او هذا لكونهما مشتركين في ورود الايراد
عليهما واما ما حققناه فهو كالنور في شاهق الطور و
يؤيده ما وقع عن المعلم الثاني في كتاب الموسوم بالجمع
بين الرايين ان الشخص الواحد كسقراط مثلا يكون ذا اخلا

تحت الجوهر من حيث هو انسان وتحت الكم من حيث هو ذو
مقدار وتحت الكيف من حيث هو ابيض او فاعل او غير ذلك
وفي المضاف من حيث هو اب او ابن وبالوضع من حيث
هو جالس او متكي وكذلك ساير ما يشبهه ايضا انتهى ومن
تضاعيف الكلام ظهر انه يرد الايراد على النمط الصواب
على ما ذكره هذا الفاضل في بعض تعاليقه من السؤال
والجواب في ذلك حيث قال فان قيل كيف يصح جعل العلم
مطلقا من مقولة الكيف وعندهم ان الحاصل في العقل
هو مهية المعلوم ومهية المعلوم قد يكون جوهرا فلا
يكون العلم به عرضا وكيفا بل هو جوهر قلنا الجوهرية والعرضية
انما هو باعتبار الوجود الذهني والظلي فلا يمتنع ان يكون
الحاصل في العقل جوهرا باعتبار انه مهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع وعرضا باعتبار انه علم
بشيء وصورة له والعلم بالوجود الاصيل يكون قائما
بالنفس فيكون عرضا ثم قال فان قيل لا يخلو من ان يكون حصوله
في العقل حصولا عينيا او ذهنيا فان كان عينيا يكون عرضا
لكونه في الوجود العيني قائما بالموضوع مع انه قد يكون في
وجود اخر له ايضا لا في موضوع فيكون جوهرا وعرضا
في الوجود العيني وهو محال وان كان حصولا ذهنيا فلا
يكون كيفا لانه عرض يكون في الوجود العيني قائما بالغير
مع باقي القيود التي تميزه عن ساير الاعراض قلت لا

كلام

كلام في قوة هذا الاشكال هذا كلامه ولا يخفى عليك بما
قررناه ان قوة هذا الاشكال على ذلك النمط المرصود
فهو اهون من بيت العنكبوت وقس عليه ام ما قال
في الجواب والسؤال فالحاصل ان كون الحاصل في
العاقل مهية المعلوم لا ينافي ان يكون تحت مقولة
الكيف وغيره فسؤاله ساقط عن درجة الاعتبار
وكذا جوابه لما حققنا ان مناط الجوهرية والعرضية
ليس هو الوجود الخارجي لما حققه صدر المدققين
وسند المحققين بقوله وفيهما نظر اما في القول
الاول فلما حققناه لك من جواز ان يكون لشيء واحد
بحسب الوجود الخارجي مهية وبحسب الوجود الذهني مهية
اخرى فلا يلزم من كون المهية الخارجية لشيء واحد
جوهرا ان يكون المهية المعقولة ايضا كذلك واما
في القول الثاني فلانا نختار ان حصول العلم في العقل
حصول ذهني وهو هناك كيف ونمنع لزوم قيام
الكيف بالغير في الوجود العيني فان المحققين عرفوا
العرض بالموجود في الموضوع وقسموه الى الاقسام
التسعة ولم يشترطوا ان يكون في الوجود العيني كذلك
ولذلك ذهبوا الى ان كثيرا من الاعراض لا وجود له
في الاعيان بخلاف الجوهر فانهم اعتبروا فيه الوجود العيني
وعرفوه بمهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع

ثم قال وكان بعض الناس لما راهم عرفوا الجوهر بما ذكر حسب ان
العرض عندهم مهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع
فتوهم انهم ذهبوا الى ان العرضية كالجوهرية بحسب الوجود
العيني وليس كذلك اشىء وانما لم يرض به لانه يرد عليه
ان كون الشيء الواحد ذا مهيتين مختلفتين كلام
خال عن التحصيل لانه اذا اختلفت المهيتان لا يبقى
شي واحد وكيف تبقى الوحدة مع اختلاف المهية على
ان هذا اقول بان الموجود في الخارج تغاير الموجود في
الذهن بحسب الماهيه فلا تكون تلك المهية موجودة
في الذهن وبرهان الوجود الذهني على تقدير تمامه انما
يدل على وجود نفس تلك المهيه في الذهن لا على وجود مهية
مغايرة لها مخالفة اياها في الجنس العالي بل في ساير الذاتيات
وتمام تحقيقه في شرحنا على الهيات الشفاء قال فالعلم
المتعلق بها من حيث هو علم كلي مجرد لان معلومه كذلك
لا لان العلم في ذاته كذلك وذلك لارتسامه في نفس شخصيه
فيكون شخصيا ولكن كليته من جهة كون معلومه كليا
كالانسانيه المشتركة ههنا ثم التحقيق ان المراد من المعلوم
الواقع عنه في تلك العبارة هو الانسانيه المشتركه في
نفسها وان كانت في الذهن لا الانسانية الخارجيه
كما يلوح من ظاهر عبارته والدليل على هذا ما ذكره الشيخ
الكامل ابو نصر الفارابي بقوله المعلوم في الحقيقة هو الصورة

المنتقشه في ذهنك واما الشيء الذي تلك الصورة
فهو بالعرض معلوم والمعلوم هو العلم هذا كلامه
واما الشارح المحقق فقد قال واقول الانسانية التي
في زيد الى قوله فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل
زيد مثلا جزئيه ومن حيث كونها متعلقه بكل واحد
من الناس كليه والظاهر منه ان تلك الصورة الشخصيه
الذهنيه اذا قيست الى افرادها الخارجيه تكون كليه
وهو ماخوذة عما ذكره الشيخ في الشفا فكيف يصح نسبة
ذلك الى نفسه بقوله اقول وانما قلنا ان الشيخ ذكره
هنالك حيث ذكر فيه بهذه العبارة المعقول في النفس
من الانسان هو الذي كلي وكليه لا لاجل انه في النفس بل
لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة موجوده او متوهمة
حكمها عنده حكم واحد واما من حيث هي هذه الصورة
هيئه في نفس جزئيه فهي احد اشخاص العلوم او التصورات
وكما ان الشي باعتبارات مختلفه يكون جنسا ونوعا
فكذلك بحسب اعتبارات مختلفه يكون كليا وجزئيا ثم
ان ما ذكره الشارح الفاضل على ما وجهنا فهو ايضا
ماخوذ عما ذكره الشيخ هناك ايض على ما قال وليس يمكن ان
يعقل من له جبلة سليمة ان انسانيه واحدة اكتنفها
اعراض عمرو واباها بعينها اكتنفها اعراض زيد فان
نظرت الى الانسانيه بلا شرط فلا يسطر الى هذه الاضافات

على ما علمناك **قال** ليس بشي لان فيه ان جواب المعارضه
بما يندفع عنه اصل الدليل ليس بصحيح كما قاله المحاكم ثم لا
يخفى جواز الاستدلال على مغايرة الحس المشترك للخيال بالقبول
والحفظ اشارة الى دقيقة حكمية ذهل عنها الاكثرون وهي
ان العناية السرمدية قد اقتضت ان يكون القابل رطب
المزاج السريع الى القبول والحافظ يابس المزاج ليقوى على الحفظ
مثال الاول الماء ومثال الثاني الارض ومن البين الظاهر عدم
اجتماعهما في مادة واحدة مطلقا والا فات الغرض فلذا اذا
كان الحفظ قليلا يفوت غرضه كما في الطفل الرضيع في مبدء نشوه
وذلك حيث يولع بالشي ليأخذه فاذا غاب عنه ينساه ولا
ما نازعه نفسه اليه الى ان تكثر قليلا قليلا فيصير اذا غاب
عنه بكى وطلب البقاء صورته محفوظة في خياله وقد لا يوجد
في بعض الحيوانات مطلقا كالفراش المتهافت على النار لشغفه
بضياء النار فيظن السراج كوة مفتوحة الى موضع الضياء
فيلقي نفسه اليه فيتأذى لكنه اذا جاوزه وحصل في الظلمة
عاوده مرة بعد مرة ولو كان له الروح الحافظة المستبقية
لما اداه الحس من الالم لما عاوده بعد ان يتضرر به مرة
ومن ههنا ظهر سر ما قاله الشيخ من الدليل وذلك على خلاف
ما اذا كان القابل هو الحافظ للزوم انتفاء الغرض والغاية
حيث يلزم احد امرين اما ان لا يكون قبوله تاما او حفظه
وهو مخل بالعناية الازلية ومن ههنا ظهر حال ما قاله المحاكم

من المعارضه تارة ومسلك التشكيك تارة اخرى بان
القبول من مقولة الانفعال والحفظ من مقولة الفعل
فلا يلزم اذا كانا من امر واحد صدور الكثرة عن الواحد
وغيره ووجه بطلانه ظاهر كما قررناه من دون الحاجة
الى ما قيل في جوابه اقول بل هذه ليس بشي اذ الفرق بين
الاستدلال وصورة النقض ظاهر اما النقض بالنفس فلانهم
اثبتوا للنفس قوى والات ولهذا جوزوا صدور الكثرة
عنها وهذا بخلاف الحس المشترك على تقدير عدم تحقق
الخيال على ما هو المفروض واما النقض بالحس المشترك
فلما حققه الشارح وحاصله ان اثر الحس المشترك بالذات
في الادراك المختص به من التخيل ليس الا استثبات الصوره
من حيث انها صورة واما استثبات هذه الصورة فليس اليه
مستندا بالذات بل استنادها اليه انما هو بالعرض و
استناد بالذات الى الامور الخارجه وهي الاشياء
المنتزعة عنها هذه الصورة الجزئية فالمستند اليه حقيقة
دائما امر واحد هو استثبات الصورة من حيث انها
صورة ما والخصوصية مستندة الى امر خارج فالصادر
منه بالذات دائما ليس الا طبيعة الاستثبات والخصوصية
صادرة عن الامر الخارج وهذا لا يقتضي ان يكون الصادر
امرا مبهما ولا ينافي كون الصادر امرا شخصيا لما عرفت
الصادر منه بالذات هو الطبيعة لا بشرط شي الا انها

صارت معينة مشخصة من جهة الامر الخارج وهذا اختلاف
القبول والحفظ لانهما حقيقتان مختلفتان على ما به الافتراق
في المثال المذكور وبما قررنا ظهر ان جواب النقض ليس بمشترك
وظهر ايضاً اندفاع ما ذكره بقوله وهذا كما ترى فاسد قال
وتقريره انها لا تدرك بحس واحد قد اورد عليه الحاكم بان
هذا انما يتم لو كان الحاكم هو الحس المشترك اما اذا كان
الحاكم هو العقل فلا يجوز ان يكون العقل مدركا لهما بحصول
صورتيهما في قوتين هذا ولا يخفى ان ادراك النفس الصور
في الحس المشترك على سبيل المشاهدة سواء كان ذلك في
النوم او اليقظة كالمراة المصقولة المستعدة على انكشاف
الصور المحسوسة وانتقاشها وانطباعها فيها من شانه ان يدركها
تجلى فيها نقوش من الملكوت على حسب استعداداتها المختلفة
شدة وضعفا فقد يسري شبح وصورة منه الى الحس المشترك
الممكن ان تحصل فيه صورة ما يمكن ان يدرك بالحواس
الظاهرة فيخاطبهم الله بمخاطبة ان كانت الصورة الحاصلة
فيه من جنس ما يصح ان يكون له المخاطبة وهو في اشرف
صورة من الصور كما يراه سيدنا ونبينا صلى الله عليه وآله
جبرئيل بصورة دحية الكلبي الذي هو احسن من العرب
في ادابه صوره وربما يرون الغيب بالحس المشترك
مشاهدة ان كان الغايب من جنس المبصرات كالاشخاص
الموجودة سابقا او لاحقا او حالا الغير المشاهدة

في الحال لعدم وجودها فيه او وجود حايل او مانع عن ادراكها
بالبصر مثلا وربما يسمعون صوت هاتف لا يرونه
او يقرؤون شيئا من الاشياء من كتاب مكتوب مسطور فيه
ما يسمى بشعر ويدل على معان والفاظ مخصوصة معينة
وكل ذلك انما هو نقوش تسري الى التخيل بالمناسبة الحاكية
عن المعقولات ومنه الى الحس المشترك وربما تشغله الحواس الظاهرة
فلا ينتقش فيه من التخيل واما المتخيلة فقد يستعملها العقل
وح لا تشتغل ولا تفعل الصور المحسوسة المشابهة للمعقول فلا
تحصل الصورة المشاهدة في الخيال لكن يمكن ان ينتقل الى الحس
المشترك فيشاهد فاذا اختل الضبط كما في المنام او غيره تسلط
التخيل على الحس المشترك ولوح فيه والحاصل ان ما يدركه
الانسان حال اليقظة من المحسوسات قد ينتقش صورته في الخيال
فعند النوم ينتقل من الخيال الى الحس المشترك فيرى بعينه
ان لم يتصرف فيه المتخيلة او ما يناسبه ان تصرفت فيه وقد
يتفق للمصروعين والممرورين الاطلاع على بعض من المغيبات
الروحانيات لقلة شواغلهم وفساد الاتهم فاذا تقرر هذا
فنقول انه قد يستدل على مغايرته للخيال بالفرق بين المشاهدة
والتخيل للشيء مع عدم حضوره عند المدرك وهو غير الاستدلال
عليه باجتماع الصور فيه كما يظهر من كلام الشيخ ههنا على ما سلكه
المحاكم والحاصل ان ذلك الاستدلال لا يكون تخيل الشيء يرجع
الى ادراك النفس صورة الشيء في الخيال ومشاهدته الى ادراكها

لها فى الحس المشترك فيكون للنفس ادراكان فتستدل بهما على
القوتين ومن تضاعيف الكلام ظهر حال ما قال بعض الناس
اقول هذا الاعتراض الذى اورده المحاكم وان كان واردًا
على تقرير الشارحين ولكن يمكن دفعه عن كلام الشيخ
بان قرر الدليل هكذا بانا قد نحكم بعد الغيبة بان هذا
اللون غير الطعم فذلك الصادر من النفس ح يدل على قوة
يدرك بها المبصر والمذوق وليس هى احدى الحواس
الظاهرة لانها لا تدرك الاشياء الغايبة عنها و
كذا نقول بقاء الصور بعد المشاهدة وذلك الحكم يدل على
وجود قوة تحفظ انواع الصور وكون تلك الاشياء غايبة
الذى هو مدار الاستدلال مذكور فى عبارة الشيخ قبل
هذا الكلام والمقصود وجود تينك القوتين لا وحدتهما
اذ من الجايز ان يكون تخيل المذوق بقوة وحفظه
بقوتين اخرين وهكذا الا انهم لا يحتاجون الى الكثرة و
كان اثبات الكثرة فضلا لم يلتفتوا اليه وقصروا
النظر على قوة واحدة انتهى كلامه ولقايل ان يقول انه
حكم خيالى لا مشاهدة فيجوز كون تلك الصور المتفاوتة
بالمشاهدة وعدمها قايمة بقوة واحدة خيالية حاصلة
عند النفس ملتفتا اليها حين ما يحكم بالمخالفة بينها غير
ملتفت اليها حال عدمه والحاصل ان هذا صرف الكلام
عن ظاهره ليندفع عنه الايراد فيتوجه اليه ايراد اخر فتامل

فيه قال والعجب منه انه ناقض بتحقيقه هذا الى اخره وذلك
حيث قال الانسانية المشتركة الموجودة فى الاشخاص يجعل
المشترك موجودًا قال فهذه القوى تنقسم الى مدركة
والى معينة هذا الكلام يشعر بان المتخيلة حافظة ومتصرفة
لكنه باطل على مذهبهم وايضا لزم كون الشى حافظا ومتصرفا
وهو ايضا باطل والشارح صرح بعد هذا بان المتخيلة متصرفة فقط
قال والجواب مدركة لهما المارعم الشارح الفاضل لزوم ان
يكون الحاكم محلا للطرفين فى الحكم فيلزم من ذلك كون المجرد محلا
للمادى فاجاب عنه بانه لا يلزم ذلك وهو كاف ثم ان
المحاكم قد اورد عليه بانه غير دافع لجواز ان يكون الحكم
بين محسوسين بحسب الظن والحاصل ان غرض الشارح من
هذا الجواب جواب ذلك الظن واما الايراد بجواز ان يكون
الحكم بين محسوسين فهو كلام اخر قال لانها تدرك
خيالات المحسوسات اى مثالها لعدم ادراك نفس
المحسوسات قال والجواب عن الاول انك هذا نقض
اجمالى وهو انه لو صح ما ذكرتم من ان انتفاء الذوق فى
العقب وانتفاؤه فى الدماغ مستلزم للانتفاء مطلقا وهو
مستلزم لامتناع وجود التخيل لامتناعه فى العقب وفى
الدماغ المستلزم لانتفائه مطلقا الذى هو محال عندهم
او معارضه لما ذكر الشارح الفاضل على ما قيل من ان التفرقة
بين التخيل والمشاهدة ضرورية فيلزم وجود الحس المشترك

فاندفع ما اورد عليه المحاكم بقوله وفيه نظر اى فيما
سلكه الشارح من الجواب الحاصل من ان مشاهدة المحسوسات
بالحس المشترك كما ان تخيلها به والفرق بينهما ان التخيل ادراك
الصورة فى الغيبة والمشاهدة الادراك مع الحضور انتهى
وقد علمت ما يرد عليه فتذكر قال وعن الثانى بجواب
عما لا يجوز اى ما ذكرتم بارتسام غير المقابل فى البصر اولى
من ان ينسب الى السفسطة من وجود الحس المشترك ومما
يؤكد هذا قوله قوله بمشاهدة اى لا نسلم ان الحس المشترك
يدرك الاشياء الكثيرة فان من شانه ان يدرك ما
انتزعه من المادة يتبع الافعال المختلفة فالصادر عنه
بالذات امر واحد كما مثل به وان كان يلزم اشياء اخر
لانقسام تلك الصور فالقدر المشترك امر واحد
اما النفس فلا تدرك الاشياء المختلفة وتنازع فيه قال
واقول ليس الا الخ اى هذا انما يرد لو كان دليلا على صحة
المذهب واما اذا كان دليلا على كذب مذهب الخصم فلا يرد
لان هذه السالبة الجزئية مستلزمة لتلك الموجبة التى ادعاها
الخصم قال والوجه الثالث الخ اى لما كان الامر بهذه المناسبة
كانت المدركة غير الحافظة لحصول المدرك فى الحافظة دون
المدركة فى صورة الذهول وهذا مبنى على اصطلاحهم قال
فالاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر اى ذلك الامر الذى
وراء الحصول الذى يتوقف عليه الادراك وجوابه انا لا نسلم

ان القول بذلك يستلزم ان يكون الادراك وراء
الحصول وانما يلزم ذلك ان لو كانت الحافظة من
شانها الادراك وليس كذلك ونحن قلنا الادراك حصول
المدرك فيما من شانه الادراك قال وامتناع تمثل
المحسوسات عنه الخ اعلم انه لا يجوز كون العقل
الفعال حافظا لمثل المحسوسات لامتناع حصولها فيه
ويجوز ان يكون حافظا للقوة العاقلة لجواز حصول
المعقولات فيه فظهر الفرق بين البابين قال والجواب
انها مدركة لهما الخ لما زعم الشارح الفاضل لزوم ان
يكون الحاكم محلا لطرفى الحكم فيلزم من ذلك كون المجرد
محلا للمادى فاجاب عنه بانه لا يلزم ذلك وهو كاف
ثم ان الحاكم قد اورد عليه بانه غير واقع لجواز ان
يكون الحكم بين محسوسين بحسب الة الخ والحاصل
ان غرض الشارح من هذا الجواب جواب ذلك الظن
واما الايراد بجواز ان يكون الحكم بين محسوسين الخ
فكلام اخر قال دليل على مغايرتها للحس المشترك الخ
اشارة الى رد ما يتوهم من جواز كونه احترازا عن
الخيال وذلك لان الكلام فى قوى المدركة لا الحافظة
فلا يصح الاحتراز به عن ذلك قال وايضا الاستيناس الخ
هذا مغاير لما سبق من ان المدرك ههنا هو الاشخاص
بما هى اشخاص وفيما سبق بما هى مندرجة تحت الحقيقة الكلية

قال الذى منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ
ع اى الجزء المقدم منه لا بطنه لتنا وله مع جزء آخر
منه بيان ذلك الدماغ قسم قسمين مقدم ومؤخر والبطن
الاول قصير وعرضه عريض والثانى بالعكس والغاية
الازلية قد اقتضت كون البطن الاول مشتملا على الجزء
المقدم وشئ من المتاخر وقوله ومنبت هذا القسم
بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ اشارة الى البطن
المقدم فلا منافاة بين ما قاله الشارح اولا وبين
ما قاله اخرا واما الحاكم فقد نظر الى لفظ الجزء المقدم
فاورد عليه الايراد بقوله وفيه بحث لان الروح الحاس
لما كان خلف الثالث والثالث فى الجزء المشترك بين
الجزئين فكيف يكون منبت قسم منه فى الجزء المقدم
ثم قال وايضا صرح الشيخ فى الكليات بان منبت هذا
القسم الحامل للسمع من موخر الدماغ انتهى ولا يخفى ان كون
منبته هو هذا لا ينافى ان يكون فى بطن المقدم لاشتماله
على شئ من موخر الدماغ على انه وقع فى بعض نسخ الكتاب
بدلا عن موخر الدماغ مقدمه وذلك على ان يكون
عبارة عن بطن المقدم لا جزئه قال وهذا الكلام
من عند نفسه ح ليس الامر على ما ظنه بشهادة ما وقع
عن الشيخ فى بعض رسايله بقوله انه لما كان المودى
بحسب العرف العامى هو الذى بتوسط لوصول الشئ

من شئ الى شئ لكون الشئ آلة الا انه لا يمكنه فى
الامور الجسمية الا باخذ واعطاء على سبيل
النقل سموا الشئ الذى يحتاج اليه فى ان يتمكن
فاعل من احداث اثر فى منفعل من غير ان يكون
ذلك الاثر الا فى ذلك الطرف الثالث له وانما حدث
فيه فقط مودیا لانه لا يقبل الاثر لنفسه بل يكون
اولا فى ثالث يشابه من وجه من الناقل المتوسط
من حيث لا يقبل لنفسه ولم يريدوا بهذا ان يكون
الاثر شيا يخرج من الاول الى الثالث مجازا على الاوسط
فان هذا لا يكون بل يكون امر وجوده وحدوثه فى
الثالث لانه من مبدء هو الاول وممكن بعد هو المتوسط
فهذا مفهوم المادية قال حكما ليس فضلا ح لا يحتمل البطلان
وقد قال ايضا ان حكم الواهمة على سبيل اسعات عقلى من
غير ان يكون محققا هذا كلامه والسر فيه ما ذكر من
المخصوفية بالمادة وليس الحكم بعدم الفصل فى حكم الوهم كليتا
وذلك لانه ربما يكون ذلك بمناسبة مخصوصة بينه وبين
مباديها فلذا ترى الطفل يعلق بالثدى ساعة تولده وربما
يكون بتجربه يعقف الوهم على المعانى المخالطة للمحسوسات
فيما يضر وينفع كما ترى الحيوان اذا اصابه الم او لذة او
وصل اليه نافع حسى او ضار حسى مقارنا الصورة حسية
فارتسم فى المصورة صورة الشئ وما يقارنه وارتسم فى الذكر

معنى التسميه بينهما والحكم فان الذكر لذاته وجيلته بيا في
ذلك المعنى فاذا لاح للمتخيله تلك الصورة من خارج ولاح لها
على سبيل الاستعراض الذى هو في طبيعه القوه المتخيله
تلك الصورة واحس الوهم بجميع ذلك فراى المعنى مع تلك
الصورة وهذا على سبيل تقارب التجربة ولهذا يخاف
الكلاب المدر والخشب وغيرهما فجعل يعرض واحدًا
واحدًا من الصور الخ اى يعرض الوهم على نفسه بيان ذلك
ان المعاني والصور التى ادركت بالواهمه والحس المشترك
قد يزول عن جراسهما وحينئذ ان كان الزائل من حس الصور
اقبلت الواهمه بقوتها المتخيله الى الحافظة ويستعرض
واحدًا واحدًا منها ليصل الى معنى ادرك من الصور الباطله
او معها ويستعد بذلك الحس المشترك لان توجد فيه هذا
الصور وتحفظها المتخيله كما كانت وكذا الحال اذا كان
المعنى هو المعنى الذى يدرك بالواهمه اذا الواهمه حينئذ
تقبل بقوته المتخيله الى الصور الخياليه وتستعرض واحدًا
واحدًا فكانه يشاهد هذه الصور حتى كانه يصل الى الصورة
التى ادركت منها او فيها او معها هذا المعنى متهيا بها
لادراك هذا المعنى الذى كانت ادركته مرةً اخرى ويحفظه
الحافظه كما حفظته اولا واذا كان التذكر هو احتيال
اعادة المعنى بعد زواله عن الخزانه وكانت الحافظه لتشتد
استعداد هذه الاعادة واستثباتها مرةً اخرى بالجماع

قوله ص

المعاني الكثيره فيها كانها المثبت والمعيد بذاتها اطلق
عليها الذاكرة والمتذكر مبالغة ثم لا يخفى ان المعتبر في
الذاكرة ليس الا الحفظ واما استرجاعها الما غاب عنها
من المعاني فتكون مسترجعه لا ذاكرة والذكر ان جاء بمعنى
الاسترجاع فقد جاء بمعنى الحفظ ايضًا والشيخ نظر الى الاول
والشارح المحقق الى الاخر والشيخ فسر التذكر في بعض تواليفه
الحكميه باحتيال النفس اعادة المعنى في الذهن وهو حاله
شبيهة بالفكر الذى هو ترتيب المعلومات ثم تصدى لبيان
الفرق بينه وبين الفكر ومن البين ان هذه الحالة ليست
نفس العلم ثم لا يخفى ان المناسب ان يكون الذكر بعد الذهول
والاسترجاع بعد النسيان **قال** اذا اقبل الوهم بقوته الخ
حاصله ان القوه الحافظة حافظة باعتبار حفظ الصور
وذاكره باعتبار اعادتها تلك الصور حتى يعرض الوهم
تلك الصور فيكون حافظه ومتذكرة باعتبارين **قال**
قال الفاضل الشارح هذه الحجة الخ ذكر الامام جاز ان لا
تكون هذه القوى جسمانيه وان كانت جسمانيه لكنها
تكون حالة في موضع اخر وان اختلت افعالها عند
اختلال ذلك الموضع لانه الة فاختلاله يكون لاختلال
الاله لا لتلك القوة وهذا باختلال القوة باختلال
الدماغ مع عدم كونها حاله فيه بل التها **قال** واقول
ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الخ تقرير الجواب ان هذا

السوال لا يرد لان الشيخ ما ذكر ان هذه مواضع لهذه
القوى بل قال الات لها بقوله بان هذه هي الالات
لانه اذا اختص خلل بهذه الالات اختل امر هذه القوى
وانت خبير بان كلام الشارح صريح في هذا الموضع بقوله
ان هذه الاعضاء مواضع ويمكن ان يقال ذكر ذلك
بناء على راي الطبيب دون الحكيم قال اقول ان الشيخ وان ذكر
قبل هذا توجيه الجواب لكن هذا وارد على ما استدل
لا على ما ذهب اليه الشيخ لان الشيخ ما علل تقديم الحس المشترك
بكون الحس الظاهر في مقدم الدماغ فلا يرد ما ذكرتم قال ليس
صريحا انما قال ذلك حيث يفهم ذلك بالالتزام قال لان
اكثر عصب الحس لا يدل على كون البصر والسمع في المقدم و
ان كان ذلك يوجب تقديم الحس المشترك لان الاكثر ثمه
فيكون الرجحان لمقدم الدماغ الا ان يقال قوله وخصوصا
يدل عليه قال لان القوى الحيوانية المذكورة حاصله ان
القوى المذكوره كانت متباينة بالنوع لاختلافها بالذات
بخلاف مراتب العقل فانها مختلفه بالعرضيات فكان الاول
انواعا والثاني اصنافا قال لكونها متعلقة لا يجوز ان يكون
حال الاخير اعني كونها بل خبره ما وقع عنه بقوله انما
يختلف كذا افيد وقد يقال يمكن ان يقال جعل الشيخ المقسم في القوى
الحيوانية جنسا حتى يكون تقسيمه تقسيما الى الانواع وفي
القوى الانسانية نوعا حتى يكون تقسيمه تقسيما الى الاصناف

كل ذلك بسبب النظر الى المتعلق فيهما اي النفس الحيوانيه
والانسانيه قال المص ومن قواها ما لها بحسب حاجتها
الى تدبير البدن ثم قال الشارح قوى النفس تنقسم بالقسمة
الاولى الى ما يكون باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع
لتصرفاتها مكملة اياه والى ما يكون باعتبار تاثرها
عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها ومن الظاهر
عن هذه العبارة ان المغايرة بين العقل العملي والنظري
باعتبار تاثير الاول في البدن وتاثر الثاني عن المبادي
العاليه كما يلوح من ظاهر ما ذكره الشيخ ههنا ولكن
الحق ما قاله الشيخ في ساير كتبه الحكميه من اعتبار هذين
الاعتبارين في الاول معا دون الثاني وذلك حيث قال
اشارة الى القوة العمليه بانها القوة التي لاجل العلاقه
الى الجنبة التي فوقها للتعقل وتستفيد منها وتقبل
عنها فكان للنفس منا وجهين وجه الى البدن ويجب
ان يكون هذا الوجه غير قابل البته اثرا من مقتضى
طبيعة البدن ووجه الى المبادي العاليه ويجب
ان يكون هذا الوجه دايم القبول عما هناك و
التاثر منه ثم قال ومن جهة المستقبله تتولد
الاخلاق ومن الجهة الفوقانيه تتولد العلوم فهذه
وهي القوة العملية ثم قال واما القوة النظرية فهي قوة
من شانها ان تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة

فان كانت مجردة بذاتها فاخذها كصورتها فى نفسها
اسهل وان لم يكن فانها تصير مجردة بتجريدها اياها
حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شئ هذا كلامه فاذا تقرر
هذا فنقول يجوز حمل ما وقع عن الشيخ فى الاشارات على ما
نقلنا عنه وذلك بان يقال ان ما وقع عنه فيها
بقوله فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى البدن وهى القوة
التى تختص باسم العقل العملى وهى التى تستنبط الواجب
فيما يجب ان تفعل من الامور الانسانية الخ اشارة الى
ان للقوة العملية جهة تدبير وتصرف فى البدن كما يظهر
من قوله بحسب حاجتها الى تدبير البدن وجهة تاثر عن
المبادى المفارقة كما يلوح عن قوله وهى التى تستنبط
الخ ومن الظاهر ان استنباطها انما من حيث تاثرها
عن تلك المبادى وبقوله ومن قواها ما لها بحسب
حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل اشارة الى القوة النظرية
التى اشار اليها فيما نقلنا عنه انما بقوله واما القوة النظرية
فهى قوة من شانها ان تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة
ثم انه اشار فى اول طبيعيات الشفاء الى الفرق بين هذه
القوة اى النظرية وبين القوة العملية بحسب الغاية
قال الحكمة النظرية انما الغاية فيها تكميل النفس بان
تعلم فقط وفى اوايل منطق الشفاء بان النظرية غايتها
اعتقاد راى ليس بعمل والعملية غايتها معرفة راى وهو

فى عمل ومن البين انهما متشاركان فى افادة العلم لكنهما
متغايران فى الغاية حيث انها فى احدهما نفس العلم و
فى الاخر نفس العمل بل الظاهر مما وقع عنه فى الاشارات
ان العقل العملى يستفيد فى العلم عن العقل النظرى
ايضا فيكون بحسب العلم ايضا بينهما مغايرة وقال المعلم
الثانى ان النظرية هى التى بها يحوز الانسان علم ما
ليس من شانه ان يعمله انسان والعملية هى التى يعرف
بها ما شانه ان يعمله الانسان بارادته ثم ان بهمنيار
قد قصر فى التحصيل فسال الشيخ عن ان العملية ايضا
فيها العلم فكيف الفارق بينها وبين القوة النظرية فذهل
عن جملة ما اشرنا اليها سيما الافتراق بحسب الغاية وقد
اشار فى اول الهيات كتاب الشفاء الى الفرق بينهما
بحسبها بقوله لحصول العقل بالفعل الخ اشارة الى
الحكمة النظرية بحسب علتها الغائية ليمتاز عن الحكمة العملية
قال المص اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل
مشاهدة متمثلة فى الذهن وهو نور على نور فاما
القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروغ
منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب
وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه
القوة تسمى عقلا بالفعل ولعل مراده من هذا ما وقع
عنه فى رسالته فى المبداء والمعاد بقوله ان العقل بالفعل

والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه
فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل ومن جهة
حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وربما قيل هو عقل
بالفعل بقياس ذاته ومستفاد بقياس الى فاعله هذا
كلامه وانما قلنا ذلك حيث يجوز ان يسمى ذلك العقل
في الاشارات عقلا مستفادا باعتبار حصول ذلك
الكمال الذي يسمى عقلا مستفادا ايضا على محاذاة ما قال
في هذه الرسالة من جهة حصولها فيه كما يجوز ان يسمى ذلك
عقلا بالفعل باعتبار تحصيله للنظريات كما في المبدء
والمعاد وعبر عنه بالقوة في عبارة الاشارات لانها
قد يطلق ويراد بها مبدء التغير والفعل كما يطلق ويراد
به مبدء الانفعال ومن تضاعيف البيان قد بان ان
ما وقع عن الشيخ في اوايل الهيات كتاب الشفاء الحصول
العقل بالفعل اشارة الى العقل المستفاد لا العقل
بالفعل والا لناسب تبديل الحصول بالتحصيل والله
يحق الحق ويهدي السبيل والعجب من الشارح الفاضل
انه قال وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل
لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها
بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على
حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل انتهى كلامه
ومن الظاهر انه غفل عما ارادة الشيخ كما قررناه وذلك

حيث ان العقل بالفعل والعقل المستفاد متحدان بالذات
متغايران بالاعتبار حيث اعتبر في الاول التحصيل وفي
الثاني الحصول ومن البين تقدم الاول على الثاني كما يلوح
من اشارته ههنا بقوله ثم تحصل لها قوة وكمال حيث
اشار الى الاول بقوله قوة والى الثاني بقوله كمال و
ذلك لتقدم التحصيل على الحصول في الحدوث واما
تقديم الاخير على الاول فيما وقع عنه بقوله اما
الكمال فان يحصل الى قوله فاما القوة فبالنظر الى
البقاء واعجب من هذا كله ما قاله الشارح المحقق
واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره
لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وتمام
تحقيقه في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء قال واما قوتها
المناسبة للمرتبة الاخيرة اي من الثلثة التي
ذكرها المصنف لا الاخيرة التي ذكرها الشيخ وهذا الموضع
يخالف المتن فليتدبر قال لذلك جعل العقل
بالملكة قريبة لان قول الشيخ فيسمى عقلا بالملكة
متاخر عن الفكر والحدس ومتقدم على قوله و
الزجاجة وهي القدسية قال عن جميع الصور المستعدة
لم يشر بذلك الى ان المعتبر في العقل الهيولاني كونه
خاليا عن جميع المعلومات ردا على من زعم انه يصح

التحم

ان يكون العقل هيولانيا نظرا الى معقول دون معقول
قال والشجرة الزيتونة بالمفكرة لكونها مستعدة بل
شبه المفكرة كونها بالشجرة وذلك لان القوى الانسانية
الفكرية اذا اشتغلت باكتساب الامور الروحانية
وتحصيلها والتوجه اليها واقبلت على ملاحظة المعارف
الحقيقية والنظر والتامل والتدبر فيها بترتيب المبادى
الموصلة اليها فهى حينئذ الشجرة المباركة الكثيرة الحركات
وانما شبهت القوى المذكورة حينئذ بشجرة كذلك لانها
ذات اغصان الافكار التى هى مقدمات مترتبة
يتوصل بها الى نور اليقين الدائمى الذى هو العلم نتايجها
فهذه الافكار لفوتها وامتدادها وتوجهها الى اطراف
العلوم وانواعها واقسامها شبيهة بالاغصان
من الشجرة اذ الثمرة انما يظهر منها لا من الشجرة نفسها
وحضرتها ارتواؤها وعلظتها بمسالك النظر والفكر
ءانتم انشأتم شجرتها التى هى القوى الفكرية ام نحن
المنشئون نحن جعلناها تذكرة للعهد الازلى والعالم
القدسى متاعا للذين لا زاد لهم فى السلوك من الى هى
القوى الفكرية العلم والعمل ويؤيد هذا ما فى اخر من
التنزيل وهو قوله تعالى وشجرة تخرج من طور سيناء
والطور سيناء هو الافق الاعلى الذى هو العقل
الاول الذى هو اقرب العقول التى تثبت بالذهن

وصبغ للآكلين اى يكتسب بها دهنيه المعقولات التى
تعد النفس الوميض اللامع ولعل المراد من شجرة موسى
فى باطن التاويل هو هذا ايضا حيث سمع منه النداء
فى البقعة المباركة قال الله سبحانه فلما قضى موسى
الاجل اى بلغ حد الكمال الذى هو اقصى الاجلين وسار
باهله من القوى الجسمانية باسرها الى الجناب القدس
مستصحبا الجميع بوجه لم يمانعه ولم يتخلف عنه واحدة
منها وحصل ملكة الاتصال للتدرب فى المجاهدة آنس
من جانب الطور السر الذى هو كمال القلب نارا اى روح
القدس قال لاهله امكثوا انى آنست نارا لعلى آتيكم
بخبر او جذوة من النار لعلكم تصطلون فلما اتيها
نودى من شاطئ الايمن اى افق عالم التجرد وهو الافق
المبين الذى اوحى منه الى من اوحى من الانبياء فى
البقعة اى مقام القلب المسمى سرا من الشجرة اى من نفسه
ان يا موسى انى انا الله وهو مقام المكالمة والفناء و
الصفات ان يكون القايل والسامع هو الله كما جاء
فى الحديث القدسى كنت سمعه وبصره الى اخره واما قوله
تعالى يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار فالمراد به النار
هو الاب المقدس المعبر عنه فى الشريعة بروح القدس و
بالعقل الفعال عند الحكماء فاشار بقوله نور على نور على
استعلامه النفس الناطقة بافاضة الصور والعلوم

وايجادها فيها او بقوله يهدي الله لنوره من يشاء
الى ان افاضة الانوار على النفوس انما هو بمشيته تعالى
المتعلقه بايجاد الموجودات على تدرجه واكمله وبقوله
يضرب الله للناس والله بكل شيء عليم الى ان المراد بهذه
العبارات انما هو هذه الاستعارات لا معانيها
الحقيقه اللغويه ثم ان النار الواقعه في هذه الكريمه
لما كانت على شاكله النار الواقعه في قوله تعالى
اذ قال موسى لاهله نحد بربنا لو عطفنا عنان القلم
الجواد نحاه تفسر تاويله فنقول انه عليه السلام اذ ذكر
من جمله العلوم الحقه وكليم موسى القلب لاهله من النفس
والحواس الظاهره والباطنة انى آنست بعين البصيرة نارا
عظيمة هي نار العقل الفعال سآتيكم منها بخبر اي
علم بالطريق الى الله وكان حاله انه ضل الطريق الى الله
برعاية اغنام القوى البهيميه وزوجية النفس الحيوانيه
او اتيكم بشهاب قبس اي شدة نورية تشرق عليكم
حين الاتصال بالنور والتنوريه لعلكم تصطلون
عن برد الركون الى البدن والسكون اليه فلما
جاءها نودي ان بورك من في النار اي المصلين
به وهو موسى القلب الواصل الى النار بتجليات
الصفات الالهية ووجدان الكمالات الحقيقيه
ومقام المكالمه وعز النبوة ومن حولها من القوى

الروحانيه

الروحانيه والملائكه السماويه بانوار المكاشفه
واسرار العلوم والحكم والتاييدات القدسيه
والاحوال السرمديه والذوقيه حاصله انه اذا
راى روح القدس الذي يتعرج منه النور في
النفوس الانسانيه بعين البصيرة ونور الهداية
فقال لاهله امكثوا اشارة الى ترك حواسه الظاهره
والباطنه الشاغله انى انست نارا لعلى اتيكم
منها بقبس اي هبه نوريه اتصاليه ينتفع بها
كلكم فتنوروا او تصيروا ذات فضيله او اجد
على النار هدى اي من يهديني بالمعرفه والعلم
الموجب للهداية الى الحق او اكتسب بها الهياة النوريه
او الصور العمليه فلما اتيها اي اتصل بها نودي من وراء
الحجب النارية التي هي سرادقات العزة والجلال
المحتجب بها حضرة الالهيه يا موسى انا ربك محتجبا
بالصورة النارية التي هي احد استار جلاله تعالى
متجليا فيها كما قيل اخلع نعليك اي نفسك وبدنك
والحاستين او الكونين لانه اذا تجرد عنهما
فقد تجرد عن الكونين اي كما تجردت بروحك
وسرك عن صفاتهما وهيئاتهما حتى اتصلت بروح
القدس تجرد بصدرك وقلبك عنهما بقطع العلائق
الكليه ومحو الاثار والفناء عن الافعال والصفات

وانما سماهما النعلين ولم يسمهما الثوبين لانه لولم
يتجرد عن ملابسهما لم يتصل بعالم القدس والجلال
حال الاتصال وانما امر بالانقطاع بالكليه اذ كانت نفسه
معهما علاقة التعلق بهما بجانب قدمه التي هي الجهة
السفلية من القلب المسماة بالصدر فيهما بعد التوجه
الروحي والسري نحو القدس فامر بالقطع عنهما في
مقام الروح ولهذا علل وجوب الخلع بقوله انك بالواد
المقدس طوى اى العالم الروحاني المنزه عن آثار
التعلق والهيات اللاحقه والعلايق المادية طوى
لطي انوار الملكوت واجرام السموات والارضين
انظر الى اعجاز الوحي الالهي وضربه بالامثال المحسوسه
بالاشارة الى النفس المجردة واحوالها المعقوله بالامور
المحسوسه فانه يفهم المعقولات بامثال جسميه
حسيه كما ورد في قوله تعالى ويضرب الله الامثال
للناس لعلهم يتفكرون وينتهون بما هو المراد منها
كيف لا ولو كان المراد منها المعاني المحسوسه لما كان
في قوله هذا كثير فايدة كما يرشدك اليه كريمه اخرى
تلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون
قال في تعريف الفكر ان النفس الى قوله بالتخيل في
تشير به الى ان القوى الجسمانيه لما كانت خوادم
النفس فاذا ارادت ان تكتسب المعاني فانها تستعين من تلك

القوى

القوى وتستخدمها وذلك بان يستعرض المعاني
المتناسبة بواسطة اعمال الواهمة المتصرفة
ليصير تخيلا واعمال جوهر النفس الناطقة لتكون
متفكره والحاصل ان المعتبر في الاكتساب حركتان
احديهما من السحه الى المبادي وثانيهما عكس هذا
وتحصل تلك المبادي انما هو باستعراض المعاني
او الصور المناسبة لها مرة اخرى وما له قاله
الشارح المحقق في تعريف الفكر ان النفس مستعينه
بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان المعتبر في تعريف
الفكر وتعينه ان تستعين النفس بالتخيل في اكثر
الامر ومن ههنا قيل ان من فقد حسا فقد علما
اى استعراض المعاني والصور فيكون غاية
للاستعانه كما ان الطلب غاية للاستعراض فيكون
الطلب غاية قريبه لاحدهما بعيده للاخر وانما
حملنا التعريف في قوله بالمذكور انفا على التعيين
لئلا يتوجه اليه ما قيل اقول قد مر ان الفكر هو
حركه النفس في المعقولات كما ان التخيل هو الحركه في
المحسوسات فالحق ان يحمل التخيل على النوع المخصوص من
الادراك يكون اشارة الى ان النفس في الاكثر تستعين في
ملاحظه المعقولات الى تخيل الصور حتى تنتزع منها
المعقولات ثم حمل الاستعراض على انه كيفية الاستعانة

والاولى حمله على ما علمته وذلك حيث قال وسيجي كلام الشيخ اشاره
الى ذلك وقوله استعراضا للمخزون في الباطن وهو الصور
والمعاني المخزونات اشارة الى كيفيه الاستعانه وذلك
تعرض الوهم الصور والمعاني على النفس لينتزع منها المعقولات
قال وهو غير الفكر المذكور الخ بناء على ان ذلك الفكر مودي
الى المطلوب **قال** يشمل مع مخالفته للمتن على التناقض الصريح
اما الاول فلان يقسم الحدس الى قسمين يخالفه تعريفه
للحدس اذ الحد الاوسط فيه متقدم على المطلوب كما ذكره و
قوله في التقسيم يدل على تاخر تصور الحد الاوسط عنه حيث
قال الى ما لا يقترن به فيتاخر عنه وهو تناقض صريح
ضرورة انه تناقض قوله ينساق الذهن منه الى
المطلوب الا ان يقال المراد من المطلوب تصديقه لا
تصوره وتاخر الاول عن تصور الاوسط لا ينافي تقدمه
عليه بحسب التصور او يقال ان الانساق اليه انما يقتضي
حصوله نفسه فتدبر **قال** والثاني تكون في الحدس اكثر
الخ من الاول اي سرعة التاديه وكثرتها وقد استدل
عليه الشارح بوجهين احدهما عدم الحركة فيكون التاديه
فيه اقل وثانيهما ان الحدس قوة النفس فكلما قويت يكون
حدسها اكثر ولكن بقي ان لا حركة فيه فكيف يصح بيان
اقلية السرعة وبطوها فيه الا ان يقال ان المراد من
عدم وقوع الحركة فيه عدم الحركة المحسوسة وان كان

فيه حركة غير محسوسة لقلتها ولطافة زمانها
كما سيصرح بقوله فيما بعد دفعة او قريبا من ذلك
بحسب الكيف اي بحسب السرعة والبطوء او يقال ما قيل
في ما ذكره الشارح بقوله فلسرعة التاديه الخ من انه
اراد بزمان التادية زمان مبدؤه وضع المطلوب
ومنتهاه الانتقال الى المطلوب الا انه نسب التادية
الى ما هو علة بعيدة كوضع المطلوب كما ان الفكر نسب الى
المبادي البعيدة تجوزا والا فالمبادي حقيقة هي
المبادي القريبة وهي المبادي المترتبة لانها مبادئه حقيقة
وتاديتها انما تكون في ان ضرورة ان الانتقال من القياس
مثلا الى المطلوب يكون دفعا والزمان انما يكون لتحصيل
المواد وترتيب القياس والحاصل ان الحركة الاولى قد
تجامع الحدس وليس جزءا منه وذلك بعد وضع المطلوب
وبالنسبة الى الفكر كان داخلا فيه جزءا منه على تفسير
الفكر بمجموع الحركتين فحينئذ يجري الاختلاف في الكيف
في الحدس باعتبار امر خارج عنه وفي الفكر باعتبار
امر داخل فيه فلو قيل لا اختلاف في الكيف في الحدس
كان صادقا ايضا باعتباره في نفسه **قال** اما القوى
الجسمانيه الخ فانه جواب عن سوال اي لم لا يجوز ان
يكون الشي الذي يكون الصورة فيه حالة النسيان قوة
جسمانيه وتنقسم الى جزءين جزء فيه المدركه وجزء اخر

فيه الحافظه اجاب بان المدرك للمعقولات لا يجوز ان يكون
جسمانيا لما يجئ **قال** ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس
من حيث هي نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها
بالفعل بل بالقوه تقريره انه لا يمكن ان يكون مخرج
نفوسنا الناطقه من القوه الى الفعل ومفيض الكمالات
العلميه وغيرها انما هو من جنس العقول لا نفسها ولا
من جنس النفوس الفلكيه اما الاول فلاستحالة ان يكون
بالقوه على ان جهة الفعل اشرف من جهة القبول فلو كان
المخرج المذكور ذات النفس وهي ايضا جهة القبول لزم ان
يكون ذاتها اشرف من ذاتها لتقبل الكمال من نفسها
واذ نسبة القابل الى مقبوله الامكان ونسبة الفاعل اليه
الوجوب فلو كانت علة القبول والفعل نفس النفس فقط
لزم ان يكون نسبة ذاتها الى كمالاتها الوجوب والامكان
معا وهو باطل قطعا فتعين ان يكون المخرج غير ذاتها
فذلك الغير اما ان يكون عقلا بالفعل او لا لكن الاول
باطل لان المعطي للكمال لا يكون قاصرا عنه بل يكون اشرف
منه فتعين ان يكون المخرج عقلا بالفعل فهو ليس بجسم ولا
حال فيه ولا يستفيد الكمال عنه والا لاحتاج الى مخرج
اخر ولزم الدور او التسلسل وهما باطلان فيكون المخرج
عقلا بالفعل غير محتاج في ذاته او كمالاته الى جسم او الاجسام
ولا نعني بالعقل الا هذا واما ان هذا العقل هو العقل الفعال فلما
تقرر في مظانه من ان المؤثر في العالم العنصري انما هو العقل الفعال

اما كونه عقلا فلفعلية جميع كمالاته وعدم توقفها على المادة
واما كونه فعالا فلكونه كثير الفعل بخلاف ساير العقول
وتسميه الشرع روح القدس فاذا اتصلت النفس به
ايدها وكتب فيها العلوم العقلية فتكون نسبة العقل
الفعال الى نفوسنا وعقولنا كنسبة الشمس الى ابصارنا
فكما ان ابصارنا انما تدرك الاشيا وتبصرها بواسطة
ضوء الشمس الواقع على المضيات والمبصرات كذلك انما
تدرك نفوسنا وعقولنا بواسطة ادراك العقل
الاول اياها وافاضته هذه العلوم على نفوسنا و
عقولنا وكما ان المضيات تقبل الاضواء بالمواجهة والمقابلة
عن الشمس وهي توجهها فيها كذلك نفوسنا تقبل هذه
العلوم منه حين التوجه اليه بتحصيل الاستعداد
وكما ان الشمس اذا لم تكن مقابلة للمضيات او حال بينها
وبينها جسم كثيف يمنع عنها الاضواء كذلك اذا اعرضت
النفس عنه او لم يبق لها استعداد الرجوع زال عنها هذه
العلوم وان احتاج الى الكسب الجديد ومن المتكلمين
من زعم ان المؤلف من المتقدمتين يولد النتيجة فلا
يكون مفيدها العقل وقيل عليه ان هذا ان كان كذلك
كان عرض موجبا للعرض وهو باطل قطعا وقد يقال
ان ايجاد عرض عرضا لو كان من المحالات لما اوجد الميل
الحركة ولا الحرارة الاحراق وليس الامر كذلك والجواب عنه

ماتقرر في مظانه من ان موجد كل ما في عالم العناصر انما
هو العقل الفعال وان الكيفيات المذكورة وغيرها معدات
لحصول المطلوب عن العقل المذكور نعم الظاهر من الايات
الكريمة ان مفيض العلوم على النفوس الانسانية هو هذا
الجوهر المفارق منها كريمة واردة في شان نبينا محمد صلى
الله عليه وآله علمه شديد القوى اي ملك شديد قواه فيشير
به الى العقل الفعال الذي ايده الله تعالى بالقوة الغير المتناهية
ومن قدرته انه قلع قرى قوم لوط من الماء الاسود
وحملها على جناحه ورفعها الى السماء ثم قلبها وصاح
صيحة بثمود فاصبحوا جاثمين وكان هبوطه على
الانبياء عليهم السلام وصعوده اسرع من رجعة
الطرف وراى ابليس يكلم عيسى على عقاب بعض الارض
المقدسة فنفحه بجناحه فالقاه الى اقصى جبل بالهند ومنها
قوله تعالى نزل به روح الامين على قلبك فانه
صريح في ان علمه صلعم انما يكون منه وقوله تعالى
ذو مرة اي ذو راي ومتانة في دينه واحكام في علمه
بوجه لا يمكن تغيره ونسيانه فاستوى واستقام
على صورته وهو بالافق الاعلى لانه حين كان النبي
بالافق المبين لا ينزل على صورته اذ هو حين لو لم ينزل
بصورة مثالية لم يفهم القلب كلامه واما صورته
الحقيقية فهو بها لم يظهر للنبي الا مرتين احديهما عند العروج

الصعود

والصعود الى السماء وثانيهما عند النزول والهبوط عنها
عند سدرة المنتهى قال الله سبحانه وتعالى ولقد
راه اي جبرئيل في صورته الحقيقية مرة اخرى عند
سدرة المنتهى عندها جنة الماوى التي تاوي اليها
ارواح الادميين ومنها قوله تعالى ذي قوة عند
ذي العرش مكين غير متزلزل الاحوال مطاع ثم امين
بالوحي وغيره من الامور المتعلقة به وفي التنزيل مثنى
اخر يدل على ذلك وهو قوله تعالى قل نزله روح القدس من
ربك بالحق الثابت الدائم قوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم
اي ليس من شانه ان يعلمه الا بالتعليم اشارة الى خروجه
من القوة الى الفعل اذ التعليم مسبوق بعدم العلم ثم لما
قررنا ان مهب الكمال لا يكون قاصرا عنه اندفع ما قيل
على الحجة المذكورة في اصل الكتاب على تجرده بقوله اقول
دلالة الحجة المذكورة على تجرده من جهة انه محل الصور العقلية
ومحل الصور العقلية لا بد ان يكون مجردا وهل الكلام الا في كونه
محلا لارتسام الصور العقلية بناء على ان الثابت فيما مر ليس سوى
انه لا بد من سبب بعض تلك الصور على النفس فيقول الامام لم لا يجوز
ان يكون ذلك المفيض ليس محلا ارتسام تلك الصورة كما في افاضة
الالوان مثلا واذا جاز كونه ليس محلا ارتسام الصور فجاز
ان لا يكون مجردا انتهى ولا يخفى ان مفيض الكمال للوجود المطلق
شيء ومفيد الحركة واللون شيء ولا يلزم من جواز كون الثاني

مع خلوه عنه مفيد اله كون الاول كذلك ضرورة ان كمال الوجود
شى وكمال الجسم شى وكما ان مفيض الوجود لا بد وان يكون موجودا
كذلك مفيد كمالاته وهو ظاهر **قال** الا انه لما بنى الخ حيث بين
ان صور المعقولات المذهول عنها محفوظه فى العقل الفعال
بناء على عدم انقسام النفس الجزئين حافظ وغير حافظ **قال**
الاول ان كل واحد من القسمين الخ لعله غير لازم بل اللازم
مباينه الانضمام لكل لا نفس الاجزاء **قال** من حيث هو كذلك
غير منقسم اى مطلقا بجميع الانقسامات ليتم هذا الوجه حيث
ان عدم الانقسام مطلقا سابق القسمه الوهميه **قال** مع لواحق
غريب وهو الجزء ان اللذان لا مدخل لهما فى كون المعقول معقولا
اذ التقدير ذلك **قال** ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه
انه لا يقول الخ يعنى ابا البركات والامام حيث قالا ان الشيخ
لا يقول بادراك النفس للجزئيات وكلام الشيخ يأباه **قال** مكررا
قد سبق ذكره اى ذكر الاعتراض مع ما يرد عليه من ان تجردها
عن العوارض الغريبه واللواحق المادية لا ينافى المحفوفه
بعوارض مكتسبه من النفس الشخصية التى هى قائمة بها فما اورده
الامام لا يصلح للمعارضه على تجرد النفس **قال** لا اندراج وجوب
كون الصور الخياليه الخ لان اندراجها فى الدليل الثانى اظهر
من اندراجها تحت الاول وكذلك لان كون الصور الخياليه
قوله والجسم منقسم اظهر من دخوله تحت الوضع لانها منقسمه لكونها جسمانيه
وبالجمله دخوله تحت الوضع والجسم منقسم اظهر من دخوله تحت الوضع لان

المنقسم اما جسم او جسمانى بخلاف اندراجه تحت الوضع
لان معناه انه هنا او هنالك او هناك وهو لا يدل
دلالة الظاهره على كونها جسمانيه دلالة الانقسام عليهما
قال والجواب منه ان الهيولى انما يحصل الخ توجيه الجواب
الفرق بين الهيولى والنفس لانها بواسطه حلول الجسميه
بالمقدار يصير ذات وضع فيصح حينئذ الحال والمحل
من اولات وضع بخلاف النفس فانها لا تصير ذات وضع
اصلا فلا يجوز حلول ذات وضع فيها فلهذا اجوزناه فى
الاول دون الثانى وقوله ذهب الى ما ذكرتم يدل على ان
الصور الجسميه والخياليه جسمانيه ولكن لا يدل على
ان الوهميه كذلك اذ النفس لا تفتقر فى ملاحظه مدركات الوهم
الى ما ذكرتم من الاجزاء المباينه الوضع الموجبة لكون الصور الحسيه
جسمانية وهو ظاهر فى ملاحظة النفس الصداقه الجزئيه
وجوابه اما لا نسلم ذلك لكن ما دللنا على كونها جسمانيه بهذا
بل بان يدرك النفس بالذات لا يكون معنى جزئيا فيكون له
مدرك اخر وهو الوهم لانه يدرك المعانى الجزئيه **قال**
اولى بان يجعله الخ ثم قال المحاكم واعلم ان الاولى حذف هذا
الكلام لما تبين من ان المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء
هذا كلامه وقد يقال بل الاولى حذف هذا الكلام اذ فى كلام
الشيخ اشارة الى انه يمكن الجواب بهذا الوجه ايضا حيث قال
هو اولى بان يكون البسيط الذى كلامنا فيه وسه على الشارح

حيث قال لانه لا يعرض شك من وجه **قال** فالمشتمل على القوة هو
التعقل الخ اي بما هو تعقل والامر الظاهر ان تعقل التعقل وكذا
تعقل تعقل التعقل وهكذا الى ما لا يتناهى بالفعل نظرا الى العقل
المفارق الصرف كما نبه عليه الحكماء كما اشار اليه بقوله وكون
المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل فحاصله ان المتعقل
بما هو متعقل يكون تعقل تعقله بالقوة ووجوب فعليته وفعله
تعقل التعقل وهكذا بالفعل في العقل لا ينافيه ومن هنا
ظهر حال ما قيل الشيء الذي بالقوة هو المحل المستعد لحصول امر غير
حاصل فيه والتعقل لا يحل فيه تعقل التعقل ولا يتصف به
الا المحل فالمتصف به هو العاقل فيكون العاقل بالقوة لا
التعقل وجوابه ان حصول الحصول عين الحصول بالذات
ومن شان الحصول انه عند اعتبار المعتبر يحصل له حصول زائد
في الاعتبارين وكذلك نقول في المراتب الباقية فظهر ان
الذي بالقوة هو الحصول ويظهر له عند الاعتبار بصفات زائدة
ثم قال لا يقال هذا لا يلائم كلام الشيخ فان قوله يعقل بالقوة
القريبة من الفعل الضمير فيه يرجع المتعقل لا الى التعقل ولا
يكون القوة للمتعقل لانا نقول تقديره فانه يعقل انه يعقله
بسبب القوة القريبة الحاصلة للمتعقل فانتظم الكلام وتوجه
قال لا ينافي ذلك الخ وهو ان يكون الشيء المتعقل بالفعل والتعقل
الذي هو صفته بالقوة **قال** والجواب ان حصول نوع الخ انت
خبير بانه انما يتم ان لو كان قول المقارنة على انواعها بالتواطؤ

اما

اما اذا كان بالاشتراك اللفظي فلا يتم والامام صرح
بان هذه الانواع متخالفة بالماهية ثم لا يخفى ان العقل
الحصولي للشيء نظرا الى غيره يكون بمقارنته له مقارنة
المحل للحال ولا يلزم من صحة المقارنة المطلقة صحة
هذه المقارنة وليس الكلام الا فيها وسياتي ما في الفصل
الاخر من تحقيقه وبالجملة ان مطلق المقارنة اذا صح
فقد صح امكان التعقل بانه اذا كان احد المتقارنين
مستقلا في ذاته فتعين ذلك بالمحلية فيكون عاقلا
واذا لم يكن ذلك كذلك فلا محالة يكون حالين فيما يقوم
بذاته وفيه المطلوب فليتدبر فيه **قال** والجواب لان كون
احد الشيئين الخ انت خبير بان هذا الشمول ليس لشيء
لان الامام ما ادعى وجوبه في صورة العكس بل الجواز
فهذا لا يدافعه **قال** والا فالقوى الحيوانية مدركة الخ
قيل لعل هذا غير متجه على الشيخ اذ المدرك في الحقيقة
هو النفس غاية ما في الباب ان القوة آلة لادراكها في الجزئيات
واطلاق الادراك على الالة عنده مجاز اسمي ولا يخفى
انه وان اندفع النقض من هذا السبيل ولكن يتوجه اليه من سبيل
اخر وهو النقض في القوى الحيوانية المدركة التي لغير الانسان
قال والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الى اخره سواء
كان ذلك بالفعل او بالقوة فيشمل ما هو المحفوف بالعوارض
الغريبة حيث يصدق عليه انه معنى مقارن للجوهر بالقوة

فلذا قال الشارح ثم بصيرا لخ ويحتمل ان يكون المراد من مقارنته
لذلك الجوهر المجرد مقارنة ما هو اله ادراكيه لامتناع انطباع
المادى فى المجرد قال يكون الشك ساقطا لخ قال المحاكم عدم
لزوم صحة المقارنة المخصوصة من صحة المقارنة المطلقة
ومن الناس من وافقه حيث قال سقوط الشك حينئذ ممنوع
لجواز كون استعداد مطلق المقارنة لازما للمهية فى جميع
اجزائها مع امتناع المقارنة الخارجيه عليها لذاتها الا
يرى ان مفهوم الممتنع لذاته مستعد لذاته المقارنة مطلق الوجود
لانه مستعد لذاته للوجود الذهنى المستلزم لمطلق الوجود مع
امتناع الوجود الخارجى عليه لذاته انتهى ويرى ما ذكره بقوله
الا ترى ضرورة ان ما يرتسم فى الذهن من مفهوم الممتنع فهو غير
ممتنع كما يظهر مما قاله الشيخ فى فن البرهان من الشفاء فى فصل كيفية
اصابة المجهولات من المعلومات كل مطلب من هذه فانما يتوصل
الى نيله بامور موجودة حاصلة لكن هنا موضع شك ان
المعدوم الذات المحال الوجود كيف يتصور اذا سئل عنه ما هو حتى
يطلب بعد ذلك هل هو فانه لم يحصل له فى النفس معنى كيف يحكم
عليه بانه حاصل او غير حاصل والمحال لا صورة له فى الوجود فكيف
يوخذ عنه صورة فى الذهن يكون ذلك المتصور معناه فنقول
فى جوابه ان هذا المحال اما ان يكون مفردا لا تركيب فيه ولا تفصيل
فلا يمكن ان يتصور الا بنوع من المقايسة بالموجود وبالنسبة اليه
كقولنا الخلاء وضد الله تعالى فان الخلاء يتصور بانه للاجسام

كالقابل وضد الله يتصور بانه لله كالحار والبارد فيكون
المحال فتصوره بصورة امر ممكن ينسب اليه المحال وتصور
نسبته اليه ونسبته به واما فى ذاته فلا يتصور متصورا
ولا معقولا ولا ذات له واما الذى فيه تركيب وتفصيل
من عنز ايل وعنقاء وانسان يطير فانما يتصور اولا
تفاصيله التى هى غير محاله ثم يتصور لتلك التفاصيل
اقتران ما على قياس الاقتران الموجود فى الاشياء
الموجودة المركبة الذوات فيكون هناك اشياء
ثلثة منها جزء ان كل بانفراده موجود والثالث تاليف
بينهما هو من جهة ما هو تاليف متصور بسبب ان التاليف
من جهة ما هو تاليف من جملة ما يوجد فعلى هذا النحو
يعطى معنى دلالة اسم المعدوم فيكون المعدوم انما يتصور
لتصور متقدم للموجودات ثم ان فى هذا الكتاب اشارات
الى هذا المراد منها ما فى اوايل هذا النمط بقوله ادراك
الشى هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك
وكذلك فى فصل الدلالة على الموجود والشىء واقسامهما
الاولى فى فن الهيات كتاب الشفاء وبالجملة ان نظايره
كثيرة غير يسيرة لم نطول الكلام بذكرها فاذا تقرر هذا
فنقول ان مفهوم الممتنع سواء كان بسيطا او مركبا ممكن من
الممكنات فلا يصح ان يقال ان الممتنع يصح ان يقارن الوجود
المطلق دون الخاص كوجوده فى الخارج ضرورة ان الممتنع

كما لا يقارن هذا النحو من الوجود كذلك لا يقارن
الوجود المطلق والا لما كان ممتنعًا والكلام فيه
على ان الاستعداد ان كان من لوازم ماهية الشي يلزم امتناع
ان تخلو عنها مطلقا ان ذهنا فذهن وان خارجًا فخارج
والا لما كان من لوازمها ثم ان مفهوم الممتنع لما كان
ماخوذا عن امور خارجية كما عرفته وهو غيره فلا يكون
بالحقيقة مقارنا للوجود المطلق لا في الذهن ولا في الخارج
ولا يستلزم من مقارنة مفهومه له مقارنة ذاته له
ولو صح ان يكون بمجرد مقارنة مفهومه للوجود الذهني
مقارنة ذاته يلزم مقارنته للوجود الخارجي في الجملة
ضرورة ان انتزاع مفهومه عن الامور الخارجية كما
علمته فليتامل **قال** فيقتضي في هذا الموضع الخ ممنوع
لجواز ان يكون مشروطا بالمقارنة الذهنية دون
الخارجية **قال** وحينئذ تسقط الشك ايضًا لا
يخفى ان المعتبر في القسم الثالث المنقسم الى الاقسام الثلثة
ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة
ومقارنته لها فتعين ان تكون القسمان منها لا اشملها
المقسم كما اشار اليه المحاكم والشارح المحقق قطع النظر
عن ذلك الفساد فقد اثبت على سبيل الاستظهار **قال**
والجواب ان المعنى الجنسي الخ اشارة الى الجواب الذي وعد به
في اعتراض الفاضل الشارح **قال** عند القرب من تمام النمو

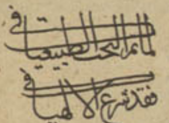
من كلام المحقق على ما نبه عليه الشريف المحقق ايضًا
واما المحاكم فلما ذهل عنه ظنًا منه انه من تتمة كلام الشيخ
فاعترض عليه بانه ليس بمستقيم لان سن النمو غايته الى
الثلثين والتوليد يكون في سن الشيخوخة ايضًا والحق
ان وقوفهما حين لا يفضل من المادة التي تحصلها الغاذية
شيء يتصرف فيه المولدة كما ذكره الشارح **قوله** وعادم
الارادة لا يطلب شيئا يتركه الخ قد يقال فيه بحث وهو ان حركة
النبض مع انها غير ارادية يطلب ما هو تارك له وبالعكس لان
حركته انبساطية وانقباضية تارة من المركز واخرى
اليه وقد علمت سابقا انها حركة حيوانية لا نباتية فيشبه ان
تكون ارادية من وجه طبيعية من وجه والمحققين على انها
حركة تسخيرية نظرًا الى هذا واما الامر في التنفس فهو اقرب
من ان يكون صدوره عن الارادة فلهذا يمكن للانسان ان
تقدم تنفسه تارة ويوخره اخرى ثم انه لو صح ان يكون الشيء
مطلوبا ومتروكا لشيء واحد مقرون بالارادة وان لم يكن
لها كثير مدخل فيه يثبت ان يكون حركة الفلك ارادية
على ان تكون الارادة مناطه لذلك الصدور وقد تقدم
ما يفي بتفصيل هذا المرام **قوله** وانما قيد بقوله غير محصور
لان المعنى الذي يطلق على الكثيرين ربما يكون جزئيا قال المحاكم
وفيه نظر لانه لو كفى هذا الحمل لجاز ان يكون الشيء محمولا على
كثيرين غير محصورين ولا يكون كليا كما اذا اقلت كل واحد

من الناس تريد ما الناس افراد الانسان الغير المتناهيه فانه
محمول على كثيرين غير محصورين مع انه جزئي والغلط انما
نشاء من لفظ الحمل فان مراد الشيخ بحمل المعنى على كثيرين صدقه على
سبيل المواطاة بهو هو والحمل في المثال اللفظ وبالحمل ليس الاطلاق
اللفظ وارادة المعنى فان كل واحد من هؤلاء الناس لا يصدق
على شي اصلا بل ربما يطلق ويراد به كل واحد من هؤلاء المحصورين
وفرق بين اطلاق اللفظ وارادة المعنى والصدق وقيل
المثال هؤلاء الناس فانه جزئي مع انه محمول على كثيرين
محصورين ونقول اولا حينئذ يكون قوله كل واحد مستدركا
لا دخل له في التمثيل وثانيا ان اريد بحمل هؤلاء الناس على
كثيرين محصورين انه صادق عليهم فهو ممنوع لان المحمول لا
يكون جزئيا وان كان معناه اطلاق اللفظ عليه فهو مستقيم
لكنه خارج عن التمثيل لانه يريد ان يمثل بجزئي يصدق على
كثير محصور وايضا لا شك ان مراد الشيخ بالحمل على كثيرين
الحمل على واحد واحد منهم وهؤلاء الناس وان فرضنا انه محمول
على العدد المحصور ليس بمحمول على واحد واحد منهم واحتراز لكن م
القيد انما يظهر لو كان هناك معنى يحمل على واحد واحد من
محصور ولا يكون كليا لكن هذا ممتنع والحق على ما يظهر لمن سديد
لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد ان ليس هذا التقييد
للاحتراز بل للتنبيه على ان الكلية ليست بالنسبة الى الافراد
الموجوده في الاعيان التي يجوز انحصارها في عدد بل الافراد

الموهوم

الموهومة التي لا حصر لها فالحاصل ان ما قاله الشارح
المحقق لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا
كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من
الناس المعينين لا يكون له حاصل كما يظهر مما ذكره الشيخ في
الشفاء في فصل في بيان معنى ما يقال على موضوع قد بين
ذلك ان كل معنى عام يقال على اكثر من واحد كيف قيل
فهو كلي والمعنى الخاص جزئي وما ذكره في فصل الجوهر الاول
والثاني والثالث بهذه العبارة بل يعنى بالكلي ما هو مقول
على كثيرين وبالجزئي ما ليس مقولا على كثيرين بل هو واحد
بالعدد كزيد وعمرو وكذا ما قاله في فصل في بيان معنى
ما يقال على موضوع ولا يقال ويوجد في موضوع ولا
يوجد بهذه العبارة ان كل ما هو محمول على موضوع
بالحقيقة فهو كلي بل نقول ان الشارح المحقق نفسه
ذكر في عدة مواضع من هذا الكتاب ما ينافيه منها ما
ذكره فيما اورده على الشارح الفاضل بقوله لان الجزئي
من حيث هو جزئي لا يحمل على الاخر الا في اللفظ ومنها
ما ذكره في بيان شرح قول الشيخ والجزئي هو الذي نفس
تصور معناه يمنع من وقوع الشركة فيه مثل المتصور
من زيد فاذا كان الجزئي كذلك وجب ان يكون الكلي ما
يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع
الشركة فيه فان امتنع امتنع بسبب من خارج والشركه

واحد منه مشتركا فيه فان الواحد من معانيه هو ذات المشار اليه و ذات المشار اليه يمتنع في الذهن ان يحمل كثيره اللهم الا ان لا يراد به ذات المشار اليه ذاته بل صفاته المشتركه وايضا ان ما وقع عنه بقوله في اوايل النمط الذي يلي هذا النمط يؤيده ايضا حيث قال في اثبات وجود الكلي و وجود امر غير محسوس فان كل محسوس وكل متخيل فانه يخصص لا محاله بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملايما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين فان كل محسوس الخ و ذلك حيث انه رتب قوله فلم يكن اما على قوله كل محسوس الخ او رتب قوله فلم يكن مقولا على كثيرين على قوله واذا كان كذلك لم يكن في توجيه كلام الشيخ وكل معنى محل و قول الشيخ عقيب ما نقلنا عنه بقوله فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقه بل من حيث حقيقته الاصليه لا تختلف فيها الكثره غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي ايضا يلايم هذا المقام و التوجيه الحاصل ان كل معنى يصدق على كثير ليس بمحصور الذي هو مودي المحسوسيه والجزئيه وشانه ولازمه وخاصته فهو عقلي وكلي يوين بدبرفه ويمكن ان يقال ان المحصور بمعنى الممنوع و ما يكون من هذا القبيل والله يحق الحق ويهدي للسبيل قال الشارح معقول الحركه لا يمكن ان نعينها لذاتها بمعنى الحركه المطلقه لا يكون مطلوبا لعدم وجودها في الاعيان بوجودها الاستيازي بل المطلوب الحركه المعينه الموجوده في الخارج قال الشارح والزمان يقتضي الحركه كما اعترف به حيث قال بسبب تخصيص المحل والوقت تم الكلام في الطبيعيات قال المحاكم لان الفلسفه الالهيه



عامة غير مقيد ومنها ما ذكره في شرح ما وقع عن الشيخ بقوله قد يكون من المحمولات محمولات ذاتيه وعرضيه لازمة بهذه العبارة كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي حقيقي لا يحمل على غيره فاذا تقرر هذا فنقول انه يجوز ان يحمل ما وقع عن الشيخ بقوله غير محصور على معنى بان يكون جزء الحد وقوله فهو عقلي خبر آخر فيصير قضيه اخرى مترتبه على هذا والمراد بغير محصور انه ليس مما يستحيل ان يتوهم الا له وحده وهذا اي المحصوريه وهو مودي قوله يستحيل ان يتوهم الا له شان الجزئي المحسوس وحاله وخاصته فيجب ان يكون الكلي مقابلة وقول الشيخ في هذا الكتاب فاذا كان الجزئي كذلك وجب ان يكون الكلي مقابلة يؤيده تاييدا تاما وكذلك ما وقع عنه في خامس الهيات الشفا في بحث الجزئي والكلي بقوله واما الجزئي المفرد فهو الذي نفس تصوره يمنع عن ان يقال معناه على كثير كذات زيد هذا المشار اليه فانه يستحيل ان يتوهم الا له وحده وكذا ما وقع عنه بقوله في اوايل منطق الشفا في بحث الكلي والجزئي بقوله واما ان يكون معناه بحيث يمتنع في الذهن ايقاع الشركه في المقصود كقولنا زيد فان لفظة زيد وان كان قد يشترك فيها فانما يشترك من حيث المسموع واما معناه الواحد فيستحيل ان يجعل

انه كما بايد نيست

هى العلم باحوال الموجودات المجرده من حيث الوجود الخ
تشير بذلك الى ان موضوعها هذه الموجودات لكن باعتبار
الوجود كما ان موضوع المنطق هو المعلومات التصوريه
والتصديقيه من حيث الايصال ثم ان ما ذكره من تقييد
الموجودات بالمجرده اشارة الى موضوع الحكمة الالهيه
بمعناها الاخص والامر الظاهر ان موضوع الحكمة الالهيه
بمعناها الاعم جميع الموجودات فلذا قال المحاكم عقيب
ذلك حيث قال بل عن احوال جميع الموجودات من حيث
الوجود الخ وترك توصيفها بالمجرده فلهذا تكون من مسائل
هذا العلم بعض الموجود هيولى مع انها غير مجرده وكذلك
البحث عن الجسم وغيره ثم ان الحق الحقيق بالتصديق ان
موضوع هذا العلم هو الموجودات المطلق لا الموجودات
من حيث الوجود كما يظهر من كلام الشيخ فى الشفاء سيما فى الهيا[ته]
حيث قال فبان اذا ان كون الموضوع الاول هو الموجود بما هو
موجود ومطالبه الامور التى تلحقه بما هو موجود من غير
شرط وبعض هذه الامور هى له كالانواع كالجوهر والكم والكيف
فانه ليس يحتاج الموجود فى ان ينقسم اليها انقسام قبلها حاجة
الجوهر الى انقسامات حتى يلزم الانقسام الى الانسان وبعض
هذه له كالعوارض الخاصه مثل الواحد والكثير والقوة
والفعل والكلى والجزئى والممكن والواجب وانه ليس يحتاج
الموجود فى قبول هذه الاعراض والاستعداد لها الى ان يحصل

طبيعيا

طبيعيا او تعليميا او خلقيا او غير ذلك وههنا سوال دقيق تصدى
له الشيخ مع الجواب عنه بقوله ولقائل ان يقول انه اذا
جعل الموجود هو الموضوع لهذا العلم لم يجز ان يكون اثبات
مبادى الموجودات فيه لان البحث فى كل علم هو عن لواحق
موضوعه لا عن مباديه فالجواب عن هذا ان النظر فى المبادى
ايضا ولا يمتنع فيه بل امر بالقياس الى طبيعة الموجود امر عارض
لها ومن اللواحق الخاصه بها لانه شى اعم من الوجود فيلحق غيره
لحوقا اوليا ولا ايضا يحتاج الى ان يصير طبيعيا او تعليميا او
اشياء اخرى حتى يعرض هى له قال الشارح الوجود ههنا
هو الوجود المطلق الذى يحمل على الوجود الذى لا علة له و
على الوجود المعلول بالتشكيك قال المحاكم ان المراد بالوجود
ههنا هو الوجود المطلق ومن علله الوجودات الخاصه فان
الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجودات والمقول
بالتشكيك على اشياء لا يكون ذاتيا لها لامتناع التفاوت
فى نفس الماهيه واجزائها بل عارضا لها فيكون الوجود المطلق
عارضا للوجودات الخاصه فيكون مفتقرا اليها معلولا لها فلذا
قال الوجود وعلله وانما حمله على ذلك لوجهين اما اولا فلقضيه
اللفظ واما ثانيا فلان هذا النمط يبحث عن الوجود هل يساوق
الاجناس او لا وانه ينقسم الى الواجب والممكن وهو بحث عن الوجود
المطلق فيكون هذا النمط فى الوجود المطلق والوجودات الخا[صه]
التى هى علل له انتهى ولا يخفى على اولى النهى ان ما ذكره الشارح المحقق

كذلك الحاكم المدقق في توجيه ما وقع عن الشيخ ههنا
ثانيا في ما قاله الشيخ في الهيات كتاب الشفاء ثم المبدأ ليس
مبدأ للموجود كله لانه لو كان مبدأ له لكان مبدأ لنفسه
بل الموجود كله لا مبدأ له انما المبدأ للموجود المعلول فالمبدأ
هو المبدأ لبعض الموجود فلا يكون هذا العلم يبحث الا
عن مبادي بعض ما فيه وكذلك شانه في ما قاله ايضا
في الالهيات ويلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى اجزاء
فيها ما يبحث عن الاسباب القصوى فانها الاسباب لكل
موجود معلول من جهة وجوده وكذا ما وقع عنه عقيب
هذا بقوله فتكون اذن مسائل هذا العلم بعضها في
اسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول انتهى
ومن الظاهر البين ان صدق الوجود المطلق على ذاته تعالى
بذاته من دون حيثية مطلقا تقييدية كانت او تعليلية
فلا يحتاج الى علة اصلا بل نسبته اليه تعالى كنسبة مبادي الذاتيات
اليها كنسبة الانسانية والحيوانية والجوهرية والجسمية الى الانسان
والحيوان والجوهر والجسم فظهر ان الوجود المطلق لا مبدأ له بل
انما المبدأ للوجود المعلول نعم لا يخفى جواز توجيهه بوجه يوافق
ما ذكره على ما نقلنا ولو قطعنا النظر عن ذلك كله نقول ان من
الظاهر جواز توجيه ما وقع عن الشيخ ههنا وفي الشفاء ايضا
بقوله ان ههنا علما باحثا عن امر الموجود المطلق ولواحقه التي له
بذاته ومباديه انتهى وهو توجيه لا يرد عليه وجوه

من الايراد

من الايراد كما سيتلو عليك منه ذكرا ويظهر ذلك
بعد تمهيد ان المبادي يطلق تارة على المبادي الفاعلة
وتارة على حدود موضوع الصناعة واجزائه و
جزئياته واعراضه الذاتية وهي مباديه التصورية
والقضايا التي تكون مبادي مناسبات العلوم التي
تتالف منها وتارة على الاسباب الاربعة ومن الظاهر
اشعار الاول عن الوجود المطلق وكذلك الاخير على
ما لا يخفى على الناقد البصير وقد نص الشيخ على نفي الاول
عنه في الهيات كتاب النجاة بقوله ان كل واحد من علوم
الطبيعيات وعلوم الرياضيات فانما تفحص عن حال بعض الموجودات
وكذلك ساير العلوم الجزئية وليس لشيء منها النظر في
احوال الموجود المطلق ولواحقه التي له بذاته ومباديه
فظاهر ان ههنا علما باحثا عن امر الموجود المطلق ولواحقه
التي له بذاته ومباديه ولان الاله تعالى على ما اتفقت
عليه الاراء ليس مبدأ للموجود معلولا دون موجود معلول
بل هو مبدأ للموجود المعلول على الاطلاق فلا محالة
ان العلم الالهي هو هذا العلم هذا كلامه وهو صريح في
انتفاء المبدأ الفاعل عن الوجود المطلق وقس عليه انتفاء شأن
ساير العلل من المادي والصوري والغائي واليه الاشارة
بما وقع عن الشيخ في الهيات الشفاء بقوله لان البحث في
كل علم عن لواحق موضوعه لا عن مباديه وهذا لا ينافي

حيث قيد الموجود بالمعلول

اثباتها في الوجودات المعلولة التي هي من افراد الوجود المطلق
فيجوز اثباتها له ايضا باعتبار وجوده في ضمنها كما جاز
اثبات ساير المبادي الحديه والتصديقيه له بما قررناه
ولعل هذا هو النمط الاوسط ومن البين ان لواحق الموجود
المطلق هو انقسامه الى الواجب والممكن وكونه امرا عرضيا
للكل وغير ذلك واما مباديه فهو ما يشمل مباديه التصوريه
ومبادي اجزائها وجزئياته وكذلك مباديه التصديقيه
فلذا قال في الوجود وعلله واما كون المراد من العلل هو الموجودات
الخاصة فهو غريب بعيد كما لا يخفى على الناظر المحيط باطراف
ما قلنا على انه لم يرد عليه ما اورده المحاكم على ذلك المسلك
الذي سلكه الشارح المحقق بزعمه من وجوه منها انا لا نسلم
ان الوجود المطلق اذا كان عارضا يكون مفتقرا الى الوجودات
وانما يلزم ذلك لو كان عروض الوجود للوجودات عروضا
اوليا اي عروض الجوهر وليس كذلك بل عروض العرض
العام للمهيات ولا يقتضيها ذلك الافتقار ولا المعلوليه فان
العرض العام يتحد مع المهيه في الوجود فكيف يكون مفتقرا
اليها وايضا انما يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا
لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع ووجه عدم وروده
على ما وجهناه به فظاهر لا يحتاج الى بيان ثم انا لو قطعنا
النظر عن ذلك كله فنقول انه يمكن الجواب عن هذه الوجوه
التي اوردها على تفسيره وذلك بان يقال اما ايراده الاول

فهو مردود بانه لو اراد من الافتقار في قوله فيكون مفتقر
افتقارا صدوريا فمن الظاهر نفيه وان اراد منه افتقار
الامر المنتزع الى ما ينتزع عنه فمن البين ثبوته ولا يخفى
جواز ان يكون مراد الشارح المحقق هو ما قلناه فلذا
قال بعد ذكر الوجودات الخاصة فاذن هو معلول مستند
الى علة فلذلك قال الشيخ في الوجود وعلله ولو كانت الوجودات
الخاصة علة لكان الانسب ان يقول فاذن هو معلول
مستند اليها بدلا عن قوله علة ويؤيد هذا ما وقع عن
الشيخ فيما بعد البحث عن العلل الاربع على ان الوجود لما كان
غير ذاتي للوجودات الخاصة يحتاج في ثبوته لها الى علة
بل كل ما يقال على الكثير كذلك قال المعلم الثاني في فصوصه
كل مهيه مقوله على كثيرين فليس قولها على كثيرين لماهيتها
والا لما كانت ماهيتها مقترنه لمفرد فذلك اي حملها
على كثيرين واتحادها معها من غيرها معلولة ومع ذلك
لا ينافي ما وقع عنه من ان الوجود المطلق لا مبدا له
كما نبهنا عليه ثم ان ما ذكره المحاكم بقوله بل عروض
العام للمهيات لا يندفع به افتقاره القيامي اليها قوله فان
العرض العام يتحد مع المهية في الوجود قلنا ان اتحاده معها
انما هو بالعرض كما اعترف به لا بالذات والا لم يكن عرضا
عاما لها وكون الذهن ظرفا لعروضه له في الواقع لا ينافي
افتقاره اليها ذلك الافتقار واما دعوى انه لو كان

وجودها في الخارج لجاز ذلك الافتقار على فرض صحته برج
لى اورده ثانيا بقوله وايضا انما يلزم لخ مع ان الامكان
بمقتضى البرهان علة الحاجة الى العلة سواء كان في الذهن
او في الخارج ولا يلزم من افتقارها اليها في الذهن عدم انفكاكه
تصورا عنها الا ان يكون من لوازمها البينة بالمعنى الاخص
ومن ههنا ظهر حال ما اورده ثالثا بقوله ويقول ايضا
مطلق الوجود لو كان معلولا للوجودات الخاصة اما ان يكون
معلولا لها في الخارج فيلزم ان يكون في الخارج وجود خاص
ووجود مطلق فيكون كل شيء موجودا بوجودين وانه
محال واما ان يكون معلولا لها في العقل فلا يمكن تصور
الوجود بدون تصور احد الوجودات الخاصة وليس كذلك
ثم لا يخفى انه يرد عليه اعظم من هذا كله انه قد حكم بان الوجود
الواقع عن الشيخ ههنا الوجود المطلق وهو مشترك بين
الوجودات معنى ذكر في بحث عينية الوجود للواجب وانكر
كلية الوجود وتعدده ثم قال ان المتعدد هو الموجود
لا الوجود وان الواجب ليس له مهية كلية بل هو الجزئي الحقيقي
وهو الوجود المحض القيوم بذاته وقد ظن ان هذا تحقيق كلام
الشيخ في الهيات الشفاء ولا يخفى على اولى النهى ان ذلك ليس
الا من بعض الظن ويظهر ذلك من عدة مواضع من هذا الكتاب
منها ما قاله الشيخ في المقالة الثانية من الفن الثاني
من الجملة الاولى في فصل في حال مناسبة الاجناس وفصولها

ثم نعود الى الراس فنقول ان ما ذكره الحاكم بقوله فان العرض العام يتحد مع
المهية في الوجود فكيف يفتقر اليها الى قوله العرضي وان كان يتحد مع الشيء
في الوجود لكن يتاخر عنه باعتبار ان تعلق ذلك الوجود بالمعروض مقدم
على تعلقه بالعارض وقد صرح بذلك الشيخ في منطق الشفاء وقد ذكر ايضا ان
الطبيعة لا بشرط شيء مقدم على الطبيعة بشرط شيء تقدم البسيط على المركب مع
تصريحه في مواضع باتحادهما بحسب الوجود فظهر ان الاتحاد في الوجود لا
ينافي تقدم احدهما على الاخر كيف وقد يتقدم المعروض على عارضه في
الزمان ايضا كما يشاهد ان زيدا مثلا موجود ولم يكن ابيض مثلا ثم صار ابيض
مع ان الابيض متحد معه في الخارج ولئن تنزل عن ذلك المقام فنقول اصل
الذات متقدم على وجوده وجميع عوارضه على ما صرح به بعض المحققين
ولعل هو المراد بالعلية والمعلولية ولو حمل العلية باعتبار الاتصاف والحمل
على ما اشرنا اليه فالاندفاع في غاية الظهور انتهى وهذا كما ترى الا ما اخوذ من
كلام السيد السند مع انه يرد عليه انه لو كان للوجود ذات موجودة ولم يكن
امرا انتزاعيا لكان لهذا القول وجه اذ حينئذ يكون ذات الوجود واحدا
ونسبته الى الكل والجزء والعارض والمعروض مختلفا واما على ما هو التحقيق
من ان الوجود نفس الموجودية التي ينتزعها العقل من المهيات وليس له
ذات عينية فلا معنى لاختلافها فيه كما لا يخفى كيف والوجود كالفرد له سوى
الحصص المتعينة بالاضافة على ما اعترف به الحاكم او بالوصف كالوجود
الذي لا سبب له كما صرح به بهمنيار وغيره ولما كان وجود احدهما متقدما
ووجود الاخر متاخرا فقد تخصص الوجود بالوصفين فلا معنى لاتحادهما
ثم ان كان الاختلاف بالتقدم والتاخر غير مناف للاتحاد في الوجود كما زعمه

غير محمول له بناء على كونها اجزاله ومتقدما عليه وعلى ما زعمه لا يصح هذا الكلام واما ما ذكره

بقوله فمقول على الذات متقدم على وجوده ففيه انه لو كان مراده به ما ذهب اليه

من ان الوجود اى موجودية الماهية متقدم على فاعلية الماهيات يرد عليه الالزام بتقدم الوجود

على فاعلية الماهيات بل الوجود نفس فعل الماهيات كيف ولو كان الوجود متقدما على كون

الانسان انسانا مثلا لكان الانسان منفكا عن نفسه في مرتبة من المراتب ضرورة انه

على هذا التقدير يكون مرتبة وجوده سابقا على مرتبة ايجاده بنفسه وبوجه اخر

تقدم الوجود لا يتصور باعتبار وجوده في نفسه لانه على هذا التقدير كان عرضا

وصفا موجوده حقيقة وهذا فرع الوهم الدور والتسلسل ولا باعتبار ثبوته للماهيات

ولا لصح القول بانه وجد الانسان فصار انسانا وهذا معنى ان يكون انسانا ان

لا يكون انسانا وهل هذا الا تناقض وبالجملة ان الانسان ما لم يوجد وكان تقدير العدم

لم يكن انسانا بالضرورة ان المعدوم المطلق لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا عن

غيره بوجه من الوجوه ثم نقول ان ما قاله المحاكم وايضا انما يلزم ان يكون الوجود

المطلق معلولا لو كان موجودا لا قبل اقول قد عرفت انه مبنى على انهم اصطلحوا على اطلاق

المعلول على الوجود الخارجي ولا يخفى على الناظر في كلامهم انه وان كان كذلك لكنهم كثيرا

ما يطلقون المعلولية باعتبار الوجود العقلي ايضا ويرد على قوله فيكون كل شيء موجودا

بوجودين ان موجوديته انما هو بالوجود الخاص لا بالوجود المطلق كما قالوا في وجود

انه موجود بالوجود الخاص الذي هو عينه لا بالمطلق مع تحققه فيه وكذا على قوله

فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور احد الوجودات الخاصة انه انما يلزم

ذلك لو كانت العلية المعلولية باعتبار الوجود الذهني بصورته لان المتصور هو الوجود

الذهني للشيء بصورته ولهذا فسروا التصور بحصول صورة الشيء في العقل

الا ان يقال ان مراد ذلك

القايل من فعلية الماهية

تقررها في حد نفسها

بالجعل البسيط فيها

تقدم على وجودها فيرتم

ثم الحق ان المراد من الفعلية المتاخرة عن

الوجود هو الماهية المنتزعة عن الوجود

بمعنى ان الطبيعة لما كانت موجودة في الا

عيان بوجود افرادها خلطا لافرادها

فينتزع العقل منها الطبيعة الكلية فيكون

العقل بمعنى الماهية المنتزعة متاخرة عن

الوجود انتزاعا ولا ينافي ذلك جعلها

بوجودها الامتيازي مقدما على الوجود الخارجي

عند انتزاعها كما صرح به المحقق في منطق الاشارات على ما هو مسلم عندهم

فيه واما اذا كانت العلية باعتبار الوجود بنفسه في العقل وذلك بان يعقل العقل

فلا ينفك حصول الوجود المطلق بنفسه في الذهن عن حصول فرده وهو الفرد الذي

كان الذهن موجودا به ويبنى هذا الاخير على ان ما ذكره بقوله ونقول ايضا

معارضة واستدلال على ما هو الظاهر ثم المراد بمطلق الوجود في توجيه الامام هو الوجود

في الجملة لا جميع الوجودات لعدم ملايمه قوله فان لفظ الوجود مما يقع على الوجود المطلق

الكلي وهو ظاهر ويمكن ان يرجع الضمير الى الوجود المراد منه الوجود في الجملة

ان قصد ان ما هو وجود الممكن ولا حاجة الى ارتكاب هذا التقدير في توجيه كلام الشيخ

انتهى وهذا كما ترى انه قد غفل عما يرد على ما ذكره الحاكم بقوله ان موجودية ما هو بالوجود

الخاص الجامع انه غفل عنه وتحقيق المراد ان نسبة الوجود الى الماهية ليس كنسبة سائر الاعراض اليها

فان تلك الاعراض نفس موجودة بتلك النسبة بل هي عين وجودها والماهية ليس نسبة الوجود

اليها موجوده بل هي عين وجودها فلا جرم لا يتاخر عن وجود الماهية وبالجملة ان

الشيء نفس موجوديته وظاهر عبارة الحاكم انه غيرها حيث قال ان الوجود الخاص

انما الوجود الخاص قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في انفسها هو وجودها

موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان يخالفها لحاجتها الى الوجود

حتى يكون موجودة واستغنا الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال

وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان الوجود وجود كما يكون للبياض

وجود بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده

في موضوعه هو وجود ذلك وقال فيها ايضا فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم

لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم هنا كذلك

قال اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه

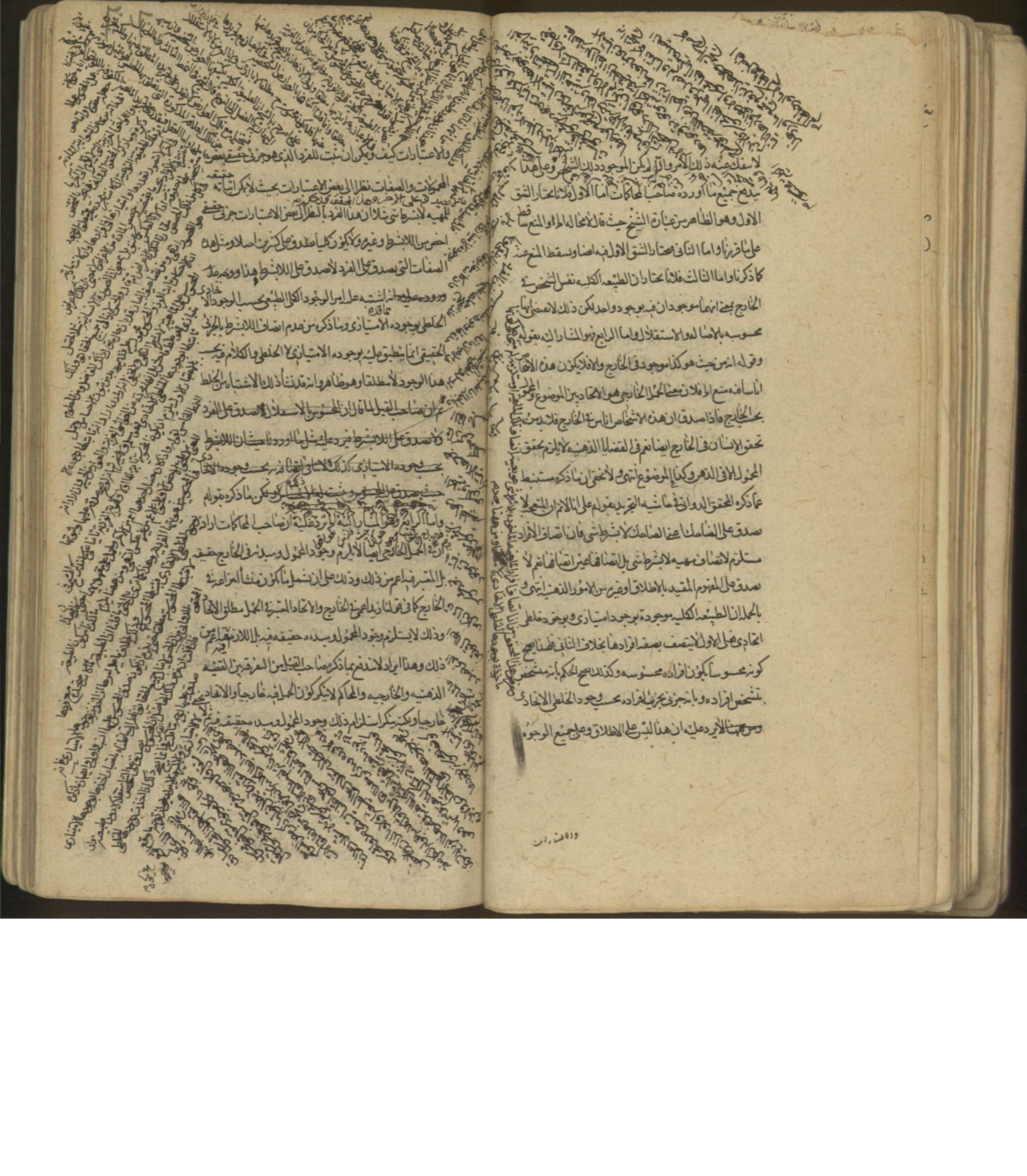
موجود فان الوجود هو الموجودية ومن الظاهر ان نسبة الوجود الى الماهية ليس كسائر



بهذه العبارة من امتنع ان يعقل ان للموجود
معنى واحداً في هذه العشرة فقد فارق الفطرة
وخصوصاً اذا قال ان الدليل على اختلاف هذه
العشرة في معنى الوجود ان الجوهر موجود بذاته
والعرض موجود بغيره وان الجوهر موجود لا
يحتاج في وجوده الى وجود اخر والعرض موجود
يحتاج في وجوده الى ذلك فقد اشترك هذان
الشيان في شي واحد وهو لفظ الوجود ثم فرق
بعد ذلك بانه بذاته او بغيره وانه محتاج او
غير محتاج فهذا الوجود المستعمل ان كان يدل على
معنى يجمع فيه الجوهر والعرض ثم يفترقان من بعد
فقد حصل معنى جامع وان لم يدل على معنى جامع
فكيف فارق احدهما الاخر بل لكل واحد منهما
معنى غير معنى الاخر واحدهما بذاته والاخر بغيره
وانه يستحيل ان يكون الشيء الواحد له معنيان احدهما
بذاته والاخر بغيره ولا يكون ذلك فرقاً بينه وبين
ذاته الا ان يقال انه من حيث له هذا المعنى
الذي بذاته غيره من حيث له المعنى الاخر ثم قال بل
الحق هو ان الاشياء تشترك في الثبوت والوجود
بمفهوم محصل عند الذهن وهذا بين بنفسه لا
يمكن ان يكون له بيان ومن ينكره فهو يغلط نفسه

بان الة فكره عن الغرض الى غيره ومنها ما ذكره فى الهيات
الشفا فى فصل فى ان الكيفيات اعراض فلنتكلم الان
فى الكيفيات اما الكيفيات الجسمانيه فلا يقع
الشك فى وجودها وقد تكلمنا ايضاً فى وجودها
فى مواضع اخرى ونقضنا مشاغبات من يمارى
فى ذلك لكنه انما يقع ومنها ما قال فى هذا الفن
ولا يجوز ان يكون العلل القابلية المتوسطة بين الاولى
وبينها دونها فى المرتبه فلا تكون عقولا بسيطة
ومفارقة فان العلل المعطية للوجود اكمل وجودا
واما القابلة للوجود فقد يكون اخس وجودا
ومنها ما ذكره فى طبيعيات الشفاء فى فصل فى
نسبة الحركه الى المقولات وقال بعضهم ان لفظ
الحركة يقع على الاصناف التى تحتها بالاشتراك وقال
بعضهم ان لفظ الحركه لفظ مشكك مثل لفظ الوجود
يتناول اشياء كثيرة لا بالاشتراك بحت بل بالتشكيك وقد
تصدينا لتحقيق المقام فى شرحنا على الهيات الشفاء
قال كعكس نقيض لها وانما كان ذلك ولم يكن عكس نقيض تلك
القضية لا يكون مقيداً بجوهره بل يكون مطلقا فلما قيد
بذلك لم يكن عكس النقيض بالحقيقه بل شبيها قوله ان تشير
الى العلل لا يخفى ان هذا المقام من مداحض اقدام الاعلام
لا سيما ما وقع عنه فى الشفا بهذه العبارة الاسباب

قال الشارح المراد ههنا هو المعنى الاول الخ وذلك حيث قال كل موجود اذا
حذفت مشخصاته ترعنه يكون غير محسوسه ولا بوهوميه واذا كان الامر فى هذه
الامور والحقايق كذلك فما ظنك فيما هو على جميع الحقايق ومبدؤها فكون
اولى بهذا التجرد قال الشارح فقول الشيخ قد يكون معلولا الخ انما ارتكب هذا
التعسف حيث ذهب الامام الى ان السطح مادة المثلث اذ المثلثيه بالقوة
والاضلاع الثلاث صورة له اذ بها المثلث بالفعل وسيأتى تفصيل المقام
قال الحاكم وفيه نظر لان الزاد بقوله اخص بوضع انه استلزم ذلك
الوضع الخ اقول لا يخفى على احد ان كل صفه ثابتة لفرد مهيه فهى ثابتة
لتلك المهيه فى ضمن هذا الفرد ضرورة اتحاد ذلك الفرد مع ماهيته فى
الوجود العينى على راى المحققين كالشيخ ومن يحذو حذوه ممن ذهب الى
وجود الطبايع فى الاعيان فكل ما ثبت له وتحد معه فى الوجود فثبت
للمهيه وتحد معها ايضا ومن المعلوم ان الاحساس ثابت للفرد المحسوس
محمول عليه فلا بد من ثبوت الاحساس وحمل المحسوس على المهيه لا
بشرط شى فالشيخ لم ينكر كون الطبيعه محسوسه فى ضمن الفرد بل انما
ينفى كونها محسوسة بالاستقلال وح نقول لا يخفى على المنصف ان
كل محسوس بالاستقلال والاصاله فله هويه وهذيه يدخل فيها الاعراض
المعينه سواء كانت موضعا او وضعا او غير ذلك وذلك لان المتأمل
فى المحسوسيه هو الذات مثلا ويدخل هذيته امر اخر متعين يمتاز به
عن محسوس اخر سواء سمى تشخصيا او مشخصا او غير ذلك فلا شك
ان ما يدخل فيه ذلك الامر المعين الجزئى لا يصدق على شى اخر لم يتحقق
فيه ذلك الامر لا فى الخارج ولا فى الذهن ايضا اذ الموجود فى الذهن



والاعتبارات كيف ويمكن ان يثبت للفرد الذي هو جزئي حقيقي بعض
المحمولات والصفات نظرا الى بعض الاعتبارات بحيث لا يمكن اثباته
للمهية لا بشرط شي مثلا ان هذا الفرد بالنظر الى بعض الاعتبارات جزئي حقيقي
اخص من اللابشرط وغيره ولا يكون كليا يصدق على كثيرين اصلا ومثل هذه
الصفات التي تصدق على الفرد لا تصدق على اللابشرط هذا وبه علم
وروده عليه ان اشتبه عليه امر الوجود الكلي الطبيعي بحسب الوجود الاتحادي
الخلطي بوجوده الامتيازي وما ذكره من عدم اتصاف اللابشرط بالجزئي
الحقيقي انما يطلق عليه بوجوده الامتيازي لا الخلطي والكلام فيه بحسب
هذا الوجود لا مطلقا وهو ظاهر وانه قد نشأ ذلك الاشتباه من الخلط
ثم ان صاحب القيل لما قال ان المحسوس لا يستقل ان لا تصدق على الفرد
ولا تصدق على اللابشرط فيرد عليه مثل ما اوردنا حيثان اللابشرط
بحسب وجوده الامتيازي كذلك لا الاتحادي فانه بحسب وجوده الاتحادي
حيث يصدق المحسوس ثبت له الاحساس ويمكن ما ذكره بقوله
واما الرابع وهو المشار اليه لم يرد عليه ان صاحب المحاكمات اراد
ان في الحمل الخارجي ايضا لا يلزم وجود المحمول ومبدئه في الخارج حقيقة
بل المعتبر فيه اعم من ذلك وذلك على ان يشمل ما يكون منشأ انتزاعه في
الخارج كما في قولنا زيد اعمى في الخارج والاتحاد المعتبر في الحمل مطلق الاتحاد
وذلك لا يستلزم وجود المحمول ومبدئه حقيقة فيه بل اللازم فيه اعم من
ذلك وهذا ايراد لا يندفع بما ذكره صاحب القيل من الفرق بين القضية
الذهنيه والخارجيه والمحاكم لا ينكر كون الحمل فيه خارجيا والاتحاد
خارجيا ولكن ينكر استلزام ذلك وجود المحمول ومبدئه محققة فيه

لاسفك عنه ذلك الامر والا لم يكن الموجود الا الشخص وعلى هذا
يندفع جميع ما اورده صاحب المحاكمات اما الاول فلانا نختار الشق
الاول وهو الظاهر من عبارة الشيخ حيث قال لا محالة الخ والمنع ساقط
على ما قررنا واما الثاني فنختار الشق الاول فيه ايضا ويسقط المنع عنه
كما ذكرنا واما الثالث فلانا نختار ان الطبيعة الكلية نفس الشخص في
الخارج بمعنى انهما موجودان فيه بوجود واحد لكن ذلك لا يقتضي انها
محسوسة بالاصالة وبالاستقلال واما الرابع فهو المشار اليه بقوله
وقوله انه من حيث هو كذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص
اناسا فيه منع الخ فلان معنى الحمل الخارجي هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول
بحسب الخارج فاذا صدق ان هذه الاشخاص اناس في الخارج فلا بد من
تحقق الانسان في الخارج ايضا نعم في القضايا الذهنية لا يلزم تحقق
المحمول الا في الذهن وكذا الموضوع انتهى ولا يخفى ان ما ذكره مستنبط
عما ذكره المحقق الدواني في حاشية التجريد بقوله على ان الامر المتحد لا
يصدق على الضاحك اعني الضاحك لا بشرط شي فان اتصاف الافراد
مستلزم لاتصاف مهيته لا بشرط شي بل اتصافها عين اتصافها نعم لا
يصدق على المفهوم المقيد بالاطلاق وغيره من الامور الذهنية انتهى و
بالجملة ان الطبيعة الكلية موجودة بوجود امتيازي وبوجود خلطي
اتحادي فعلى الاول لا يتصف بصفة افرادها بخلاف الثاني فلهذا يصح
كونه محسوسا بكون افراده محسوسة وكذلك يصح الحكم بانه متشخص
بتشخص افراده وبانه جزئي بجزئية افراده بحسب وجود الخلطي الاتحادي
ومن هنا لا يرد عليه ان هذا ليس على الاطلاق وعلى جميع الوجوه

والعقد ان

جواز اندفاع ما ذكره الحاكم بوجه اخر نظهر مما ذكره الشيخ والشارح وهو ان

الحكم بوجوده قبل اكتناف العوارض به مطلقا ولاسيما العوارض الغريبه

المادية التي كانت لها مدخل في الاحساس به وان كانت تلك القبلية بالذات

كيف وهذه الطبيعة تقدمها عليها تقدم المعروض بالنظر الى ما يعرضه

من الاعراض والموضوع بالقياس اليها وعلى ما يندرج تحتها من الافراد

المحسوسه تقدم البسيط على المركب وانها بوجودها الامتيازي غير

محسوسه والشارح اشار اليه بقوله والشيخ نبه على قوله ثم الح

ثم ان مدخولثم في عبارة الشارح وذلك في عبارة الشيخ منبه اخر يفيد

دفع ما وقع عن الحاكم وذلك بان نقول اذا كانت الطبيعة اللابشرط

شيء مقدمه على جميع الاشخاص والمحسوسات بالوجود فاما ان يكون

غير محسوس فلزم المطلوب وان كان محسوسا مع انه من الاشخاص

المحسوسه كما اشرنا اليه لا الطبيعه المحسوسه معقول الطبيعه

في مرتبتها اللابشرط شيء المعتبرة بالاطلاق والتجرد وامثال هذه العبارات

اذا كان محسوسا فاختص بوضع معين واين معين بطريق الاستلزام اى

يلزم ان يكون هذا الوضع لا ينفك عنه وكلما صدق اللابشرط وتحقق

يلزم تحقق هذا ثم نقول بوجه اخر ان كل محسوس حقيقه مختص بوضع معين

بطريق اللزوم او المقارنة اى يكتنف ويتقيد بامثال هذه العوارض فاذا

كان كذلك فكان فردا للابشرط المطلق لا هو بعينه واذا كان فردا

فلا يصدق على الفرد وهذا من لوازم الفرد ومما يمتاز به عن الطبيعه

على جميع الطرق والمذاهب ~~فيما قررنا ظهر اندفاع ما ذكره الحاكم في~~

~~دفع الثاني فهذا الثالث~~ ثم لا يخفى ان الاشتراك بالنظر الى الخارج وان كان

الحكم بالاشتراك في العقل والاشتراك من المحمولات العقليه كالوجود الخارجي وبالجملة

وما ذكره الحاكم على تقدير صحته ففي الاجزاء الخارجيه بالمعنى الخاص لا

تشمل مثل الهيولى والصوره والقول بانه اذا كانت من الاجزاء المحموله

فيتحد مع الاشخاص في الوجود فيلزم المحسوسيه معقول من اتحاد

الوجود لا يلزم المحسوسيه ثم ان المراد على ما اعتقده الشيخ كما هو

الشارح ليس من الامور النظريه بل من الامور التي انا احتاج الى

بيان يكفي فيه المقدمات اليقينيه والوجدانيه فعليك بالتامل

الصادق قال الحاكم ~~والجواب ان المراد بالطبيعه المشتركه الطبيعه~~

~~الموضوعه للاشتراك في العقل لا الطبيعه مع الاشتراك الى قيل~~

~~اقول للمعترض ان نقول لا يمكن ان يكون المراد بالطبيعه المشتركه المو~~

~~للاشتراك في العقل~~ اذ حينئذ تصير الكبرى منظورا فيها اذ الطبيعة الموضوعه

للاشتراك في العقل يجوز ان يكون محسوسه في الخارج فلا بد ان

يكون المراد منها المعنى الاخر ولا شك في عدم رواج ولا يذهب عليك ان

الاعتراض بهذا التوجيه يرجع الى ما ذكره صاحب المحاكمات بقوله

وايضا ان عني بقوله لم يكن مشتركا مقولا على كثيرين الى اخر ما قال

والجواب ما قررنا وحققنا انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال

ان الاشتراك وان كان من العوارض الذهنيه يكن من قبيل الوجود

الخارجي ويحمل الموصوف بالاشتراك نظرا الى الاشخاص الخارجيه لحمل

ويصدق على كل منها في الخارج وكان اشتراك خارجي مثل الوجود

الخارجي وان كان من العوارض الذهنيه ولا قدح فيه ومن هنا

لا يجوز ان يكون محسوسه في الخارج فان قلت لا يمكن ان يكون الموصوف

الاشياء مع اتحادها مع افرادها المحسوسه بوجودها الخلطي الاتحادي فهذه الافراد بالنظر اليها من

قبيل الملابس الصورية المختلفة التي هي المتكثرة المحسوسه التي لا يقدح في وحدة طبيعتها الكلية طرفة

ذاتها وان هذه الافراد والهويات وان كانت محسوسه متكثرة مختلفة متعددة لا ينافي ان يكون طبيعتها

الكلية المجردة في حد ذاتها وصرافة حقيقتها غير متصفة بشيء منها ومن هنا ظهر اندفاع ما

اورده الحاكم في دفع الثاني والثالث بقوله لكونها باينة وهو ان الطبيعة الح ومن يعلم ان الطبيعة و

حدين امتيازيا وخلطيا وقد اشتبه عليه امر الاول بالثاني لانه ما من اجزائه العقلية التي يمكن ان يكون قوله وما

ذكره الحاكم على تقدير صحته من الايراد في جواز حملها على الافراد انما يصح في الاجزاء الخارجية كالهيولى و

بالاشتراك الخارجي الذي كان من العوارض الذهنية موجودا في الخارج
بناء على ما يفهم من كلامهم ان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه
في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك
فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج لكانت
مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها فلا يكون قابلة
للاشتراك فلا يصح كون هذا الموصوف موجودا في الخارج ومشتركا بين
الافراد قلنا ان ذلك بوجوده الخلطي الاتحادي
في الخارج بعين وجود افرادها وهي من الامور الغريبة التي يجرد عنها
في الخارج وانما يصح ان يكون الطبيعة بوجودها الامتيازي غير شخصية لانها معقولة
بوجودها الاتحادي الخلطي امرا شخصيا بتشخصات عديدة واتصاف
الواحد النوعي بصفات متضادة غير مستحيل بل واقع بل ربما يكون
شخص واحد كالهيولى الشخصية متصفا بصفات متضادة وصور
متخالفة نوعية قال الشيخ في الشفاء في فصل تحقيق حال التناقض
في بيان عدم تناقض المهملتين في قولنا ان الانسان لفي خسر ليس الانسان
لفي خسر لا يشيرون في ذلك الى الانسان بعينه بل اما ان لا يعتبروا او يعتبروا
مختلفين تعيينا كانه خارج عن مفهوم القضية بل مقرون في الذهن الى
مفهومها وان شيئا واحدا بالحد فليس هذا اول ما نعلمه في الواحد بالحد
بل الاشياء ان يحمل الاضداد على شيء واحد بالحد ويوجد فيه كالفردية
والزوجية في العدد الذي هو واحد في الحد وذكر في المقالة الخامسة
من الهيات الشفاء بهذه العبارة وفي العقل ايضا صورة الحيوان
بجهة ما يطابق في العقل بحد واحد بعينه اعيانا كثيرة فيكون الصورة

الواحد

الواحد مضافة عند العقل الى كثرة وهو بهذا الاعتبار كلي وهو معنى
واحد في العقل لا يختلف نسبة الى اي واحد اخذته من الحيوانات و
اي واحد منها احضرت صورته في الخيال ثم انتزع العقل مجرد معناه
عن العوارض حصل في العقل هذه الصورة بعينها كانت هذه الصورة
هي ما حصل من تجريد الحيوانية عن اي خيال شخص ماخوذ عن موجود
من خارج او جار مجرى الموجود من خارج وان لم يوجد بعينه من خارج
بل اخترعه الخيال وهذه الصورة وان كانت بالقياس الى الاشخاص كلية
فهي بالقياس الى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية وهي واحد
من الصور التي في العقل قال المحاكم بعد ما نقل ... اخر وصح فيه ينقل
الكلام الى الاعضاء الاول اقول للمعارض ايضا ان يستانف كلامه
وينقل الكلام الى الاجزاء الاعضاء واجزاء الاجزاء وهكذا وليس غرضه
الا ايقاع الشك وعدم تمام الدليل ويحصل مقصوده بهذا الوجه
فالحق ان يحمل كلام الشيخ على انه استانف الكلام في جميع الحقائق
اعضاء كانت او اجزاء لها الاولى والثانية بالغا ما بلغ وذكر الاعضاء
للتمثيل وعلى هذا يندرج ما ذكره صاحب المحاكمات من الجواب الحق
في هذا الكلام لانه اذا كان الحال في الاعضاء كذلك اي اخذت من
حيث انها كلية مشتركة فلا تستدعي ادراكها كون الانسان محسوسا
انتهى وهذا كما ترى فان من الجائز ان لا تصل الاجزاء الى اجزاء يصح نقل
الكلام فيها كيف وان من البين جواز ان لا يكون اجزاؤها محسوسة كونها
بل لا يكون موجودة ومن ههنا لا يتم غرضه من ايقاع الشك وعدم
تمام الدليل ولا يحصل مقصوده بهذا الوجه على ان ما ذكره من التمثيل

لیس فی التعبیر عنه فایدة قال المحاکم وهذا انما یستلزم المقصود لو
کان لمبدا الکاینات حقیقة کلیه وهو ممنوع اقول وایضا علی
هذا التقدیر اللازم ان حقیقته الکلیه مجرده وجمیع المادیات والممکنات
مشترکه له فی هذا الحکم الا ان ذاته مجرده انتهی وهذا کما تری اما اولا فلانه
نظر الیه ماذکره السید المحقق قدس سره فی حاشیته علی هذا البحث بقوله
وعلی تقدیر ثبوت الحقیقه الکلیه لا یحصل المقصود المطلوب ایضا
لان المطلوب ان الواجب المعین غیر قابل للاشاره الحسیه لا ان حقیقته الکلیه
کذلک انتهی وهو ظاهر فی المدعی واخذ صاحب القیل مجرد ذکر التجرد و
بیان اشتراک جمیع المادیات فیه لا یصح کلاما اخر واما ثانیا فلان
هذا مدفوع بما ظهر من کلامهم ان حقیقة الواجب عین ذاته المجرده الجزئیه
المقدسه عن المهیه فضلا عن المادة قال المحاکم فامتناعها اما لنفس
تلک المهیه او لغیرها قیل اقول فان قلت یمکن اختیار کلا الشقین من التردید
اما الاول فبان یمنع قوله امتنع ان یوجد ذلک الجزئی الواحد ایضا ویسند
بانه یجوز ان یقتضی المهیه کون غیر ذلک الجزئی ممتنعا وذلک الجزئی واجبا
واما الثانی فیمنع قوله فیکون تلک الجزئیات ممکنه لذاتها ممتنعه بالغیر
ان ارید بالغیر الخارج عن التشخص وسلم ان ارید غیر المهیه لکن یمنع بطلان
اللازم ح اذ یجوز ان یکون هو التشخص قلت هذا الدلیل مبنی علی ما ذهب الیه
الشیخ وغیره من المحققین علی ان لیس التشخص امرا موجودا ولا فی
التشخص دخول الفصل فی النوع علی ما ذهب الیه المتاخرون علی انه یمکن
دفع الثانی بان الوجوب والامتناع الذاتیین من لوازم المهیه دون
التشخص من حیث هو تشخص ودفع الاول بان المهیه وان فرضنا اقتضاءها

الوجوب بالنظر الی بعض الافراد وامتناعه بالنظر الی بعض فبالنظر
الی نفسها لا یخلو حالها عن المواد الثلث فاما ان یقتضی وجوب نفسها
او امتناعها او امکانها والثالث ظاهر الفساد وکذا الاول وهو
ان المهیه تقتضی وجوب نفسها وح لو امتنع التشخص الاخر لکان امتناعه
ناشیا من تشخصه المنضم الی مهیته فلم یکن ممتنعا لذاته بل الجزء ولا شک
ان الجزء غیر الکل فیکون ممتنعا لغیره فالممتنع بالذات ذلک الجزء الاخر
انتهی ما ذکره فی تقریره الایراد واختیار الشق الاول وهو مدفوع بانه مبنی
علی ما تقرر عند الحکماء المشائین سیما الشیخ من ان الذاتیات لا یختلف
حکمها فیما هی ذاتیات له وما ذکروه فی عدم الاختلاف فی الاولویه
والاقدمیه والاشدیه ونظایرها دال علی ان الذاتیات بتمامها
لا یجری فیه مثل هذا الاختلاف مع انه یصح ان یقال یوجد من
المرتبه کلام حکمی صرف وهو ان الواجب تعالی اذا کان له مهیه کلیه
تقتضی وجوب ذلک الفرد بخصوصه وتشخصه فبضم مقدمه حدسیه
یلزم ان یکون للافراد الباقیه هذه الخصوصیه والتشخص والهذیه
من دون ان یتحقق التمایز اصلا کیف وعلی هذا الفرض المهیه البحت
من حیث هی مع قطع النظر عن جمیع الاغیار مطلقا مقتضیه لهذه
الامور ولا دخل لغیرها لا ابتداء ولا بالواسطه مطلقا فیها وهو ظاهر
والمهیه الکلیه مشترکه بین جمیع الجزئیات فامتناع هذه الجزئیات
نظرا الی تلک المهیه امتناع ذلک الجزئی ایضا وهکذا نقول فی الوجوب
ایضا یکفی المحال حدیث الامتناع علی انه یمکن ان یقال لما ذکر من امتناع
الواجب انه ح فسادا من وجوب الممتنعات وان کان هذا ایضا

فاسدا اشد فسادا من ذاك ثم نقول انه يلزم ان يكون الشخص ايضا
مشتركا بل يلزم ان يكون الجزئي من حيث هو جزئي كليا وهذا ايضا كما ترى و
يمكن ان يقال ان امتناع جزئيات ماهية كلية نظرا اليها اي الى الماهية
مقتضية لامتناع هذه الجزئيات محل تامل كيف لا وان مفهوم الكلي
ومفهومها وتعريفها نظرا اليها نفسها لا يابى عن حمله على افراده وصدقه
عليها باسرها من دون ان يكون لها خصوصية بالنسبة الى بعض
دون بعض على ما يظهر مما ذكره الشيخ في المقالة الخامسة من الهيات
الشفا بقوله معقول ان الكلي يقال على وجوه ثلثة فيقال كلي للمعنى من
جهة انه مقعول بالفعل على كثيرين مثل الانسان ويقال كلي للمعنى اذا كان
جائزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون بالفعل مثل معنى
البيت المسبع فان كان من حيث طبعه ان يحمل على كثيرين ولكن ليس
يجب ان يكون اولئك لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم و
يقال كلي للمعنى الذي لا مانع من تصوره ان يقال على كثيرين انما يمنع منه
مانع ان كان يمنع ويدل عليه مثل الشمس والارض فانهما من حيث يعقل
وارضا لا يمنع الذهن عن ان يجوز ان معناهما يوجد في كثيرين الا ان يدل دليل او حجة
بها ان هذا ممتنع ويكون ذلك ممتنعا بسبب من خارج لا لنفس تصوره و
قد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره عن ان
يقال على كثيرين انتهى ومما ذكره الشيخ مما تقدم منه في اواخر النمط الثالث من الاشارات بقوله
وكذلك ان للهيولى اي المعنى الجنسي استعدادا لكل فصل فان لم يكن له
الى الفعل فلمانع والحاصل ان الكلي الممتنع لذاته ليس معناه ان ماهيته
هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده

بمعنى انه اذا تصوره العقل يحكم بعدمه بمجرد تصوره من دون النظر
اليه الى غيره وان جاز توقف الحكم بالعدم على وسط يظهر منه ان المراد
من العدم ما يكون واسطة في الثبوت ولا ينافي احتياج الحكم به الى الواسطة
في الاثبات والحاصل ان عدم الممتنع بالذات ليس لعدمه علة بل بداهة
فلهذا لا يستحق الوجود نظرا الى ذاته وذلك بخلاف ما نحن فيه لان الكلي الذي
تقتضي امتناع بعض افراده لا تقتضي امتناع هذه الافراد وذلك اذا
كان منحصرا في فرد حيا ان ماهية تقتضي تشخصا قال الحكماء الماهية قد تكون
متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى
فلا يتصور هناك تعدد اصلا وقد لا تكون متشخصة بنفسها بل يتشخص
بمغاير لنفسها وح قد يستند تشخصها الى الماهية بنفسها او بلوازمها فيتشخص
في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم
تشخص الاخر ثم ان اقتضاء الماهية التشخص ليس اقتضاء فاعليا بل اقتضاء
قابليا فيقتضي امتناع بعض الافراد نظرا الى الماهية انها لا تستحقها ولا تقبل
وجودا تاما ثم ان ما ذكره صاحب الشفا في مرتبة العلاوة بقوله على انه
يمكن دفع الثاني بان الوجوب والامتناع الذاتيين من لوازم الماهية
دون الشخص من حيث هو شخص غير مسلم كيف ولذات الواجب ماهيته
نفس هويته الشخصية وهذيته القدسية فليس فيه ماهية لها
تشخص ويعبر عن ذلك بنفي الكثرة عن الذات فيكون الوجوب الذاتي
من لوازم التشخص بحسب مرتبة الشخصية لانه نفس ذاته الحقة من كل
ومن ههنا اندفع ما ذكره بقوله ودفع الاول بان الماهية وان فرض
اقتضاءها الوجوب الى قوله فالنظر الى نفسها الخ ووجه الاندفاع

ان المهية تعالى فيه هو نفس مرتبتها التشخصيه بل هي نفس التشخص
بعينه كما ذهب اليه المحققون من جميع طبقات العلماء والحكماء
ومن ههنا ظهر انه يمتنع ان يكون للحقيقه الواجبيه افراد متكثرة بحسب
الشق الاول من شقوقه الثلثه قوله وح لو امتنع التشخص الاخر كان
امتناعه ناشيا من تشخصه المنضم الى مهيه الى اخر ما ذكره قلنا
ليس كذلك بل امتناعه من جهة ان حقيقه الواجب هو نفس
مرتبه هويته التشخصيه الربوبيه الوجوبيه ومن الظاهر انه
يستحيل ان يكون هذا الشخص شخصا اخر فامتناعه ناش
من كون حقيقه الواجب هو مرتبه تشخصيه لا من حيث انضمام
تشخص آخر الى حقيقه الكليه كما توهم ولو قطعنا النظر عن
ذلك وقلنا ان له مهية كلية تقتضي وجوب ذلك الفرد
بخصوصه وتشخصه تنضم مقدمه حدسيه يلزم على
تقدير جواز افراد اخرى لها ان يكون لها هذه الخصوصيه
والتشخص والهذيه فيلزم ان لا يتحقق التمايز اصلا حيث
ان المفروض انها مع قطع النظر عن جميع
الاغيار مطلقا سبب تام لذلك التشخص
من دون ان يكون لغيرها مدخل لا ابتداء
ولا بالواسطه كما قررناه اولا فتذكر
الشارح ان نشير الى العلل الى اخره لا يخفى ان يريد
هذا المقام من مداحض اقدام الاعلام لا سيما ما
وقع من الشيخ في الشفاء بهذه العباره الاسباب

القصوى

القصوى للموجودات كلها اربعتها ومن المبين الظاهر
ان قوله كلها تاكيد للموجودات لا للاسباب بقرينه
ما وقع عنه هنالك حيث قال انها العلم بالاسباب
الاول للكل وفي اثناء فصل في تحصيل موضوع هذا العلم
بقوله ومنها ما يبحث من الاسباب القصوى فانها الاسباب
لكل موجود معلول وبقوله وهو ايضا معرفه الاسباب
القصوى للكل ومن ههنا ظهر ان المراد من الموجودات
الممكنات كلها فيلزم ان يكون الاسباب القصوى كلها
اربعتها لجميع الممكنات فينافي بظاهره ما وقع عنه في
قاطيغورياس الشفاء من ان المادة والصورة لا توجد
ان في اعراض كلها وفي بعض افراد الجوهر كالعقول
وذلك حيث قال فيه ان لقايل ان نقول ان الخلقه
كيف تكون كيفيه واحدة وهي الشكل واللون وهب انكم
يجوزون ان يكون انواع الجواهر مركبة من جواهر فقد
اصررتم على انه لا يجوز ان يكون في انواع الاعراض
تركيب وان كان لحدودها تركيب من الجنس والفصل
والخلقه عندكم نوع واحد من باب العرض ينقسم الى
شيئين كل منهما يحصل وجوده احدهما الشكل والاخر
اللون فنقول في جواب ذلك انا لا نمنع ان يكون اعراض
مركبة من اعراض وكيف والعشرة عرض لانه عدد وهو
كم وهو مركب من الاحاد والمربع عرض وانما يلتئم من ان يكون

الكل ومن ههنا ظهر ان المراد من الموجودات الممكنات فيلزم ان تكون الاسباب القصوى

محدود وجيدوداربعه بل نعني ان الجواهر قد يوجد فيه
ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب طبيعه فصلها اجزاء
متغايره وان لم يكن احدهما طبيعة الجنس والاخر طبيعه الفصل
على ما تعرفه في البرهان والاعراض لا يوجد فيها ذلك
وان وجدت فيها فلا يكون جزء منها مدلولا بطبيعه
الجنس كالكيف لهذا المركب وجزء مدلولا عليه بطبيعه الفصل
هذا كلامه وهو صريح في ان العلة الصوريه والماديه
لا توجدان في بعض الجواهر مع ان صريح عبارته في الهيات
كتاب شفائه تشعر بوجودهما في جميع الموجودات اما وجودها
في الاجسام فهو ظاهر واما في الاعراض فلما اشار اليه الشيخ
في هذا الكتاب اي الاشارات بقوله واليك ان تعتبر
ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقه بالسطح والخط
وقد نص عليه في الشفاء في عدة مواضع منها ان السطح
مادة عقلية لصورة الدايرة وبسببه يقع الانقسام
ومنها ما في فصل بيان تعميم العلل ويكاد ان يكون المقادير
هيوليات قريبه للاشكال المقداريه والوحدات ايضًا
للعدد وذلك بعد ذكر ان هذه العلل الاربع وان كان يظن
بها انها لا يجتمع في كثير من الامور الموجودة ثم ان ما وقع
عن الشيخ ههنا بقوله ويكاد ان يكون الخ على محاذاة ما
في الاشارات بقوله كانهما علتاه المادية والصورية
والعجب من الفاضل الدواني انه لم يتفطن به مع وقوع تنصيصات

بعد العبارة م

للعدد م

هذا الكتاب اي م

دهى

وتصريحات عديده عليه واشارات لطيفه اليه حيث حكم
بان البسايط الخارجيه كالاعراض وان لم تكن لها مادة
وصورة ولكن لها جنس وفصل ومن الحق الظاهر ان لها ايضًا
مادة وصورة خارجيه ايضًا على انا لو قطعنا النظر عن هذا
كله فنقول ان نفي المادة والصورة عن الاعراض لا ينافي
اثبات العلة المادية والصورية لها وذلك لان لقايل
ان يقول ان المثلث لا مادة له ولا صوره انا لا نسلم
ان ليست له علة مادية وصوريه فان العلة المادية
هي ما يكون معه الشيء بالقوة والسطح للمثلث كذلك والعلة
الصورة ما يكون معه الشيء بالفعل والاضلاع الثلث
للمثلث كذلك فقد بان استيعاب ذلك لجميع الاعراض
وبعض افراد الجوهر ولكن بقي الكلام في تناوله للجواهر البسيطه
من النفوس والعقول والامور البسيطة من الاجناس العاليه
والفصول فيقول من الجايز ان تكون العلة المادية للنفوس
هو الابدان لانها ما به قوتها واما العقول فلتركبها
من الاجزاء المحمولة من الجنس والفصل فالاول يناسب المادة
والثاني الصورة لابهام الاول وتحصل الاخر و
ايضًا كما ان المادة متحصلة بالصورة كذلك الجنس
متحصل بالفصل ومن ههنا اندفع ما قاله الشارح
المحقق وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من
العلل واما امر الاجناس العاليه والفصول مع

بلمحات وتلويحات غير يسيرة م

حيث قال م

والصوريه

بما لهما الجميع

انها بسايط خارجيه ولكونها مرهونة بالقوة في ذاتها
موجودة متحصلة بالاستناد اليه تعالى فالجهة الاولى
تناسب المادة وبالاخرى الصورة ولعل الشيخ اشار اليه في
الشفاء بقوله والذي يجب وجوده لغيره فهو ايضا غير
بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته فانه غير الذي
له باعتبار غيره فهو حاصل الهوية منهما جميعا في
الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب الوجود معرى عن
ملابسه ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه فهو الفرد
الحقيقي وغيره زوج تركيبي ومن الظاهر ان هذا الحكم
يشمل النفوس والعقول ايضا بل جميع الاشياء ثم ان
اعتبار جهة الفاعل بما هو جهته غير اعتبار جهة الصورة
في المادة وذلك بان يقال انه من حيث كونه ما
به الفعل من حيث هو كذلك فصورة ومن حيث
كونه يفيد الفعل بما هو مفيد له فهو فاعل ومن
تضاعيف البيان قد بان بطلان ما ذكره الشارح
بقوله وايضا السطح اي لا مادة ولا صورة للمثلث
اذ لو كان السطح مادة والخطوط الثلثه على وجه الاحاطة
صورة لكن ذلك محال لان الصورة تحل في المحل حلولا
سريانيا ولا شيء من الخط في السطح كذلك وكذا الخط ليس
بصورة لان الخط نهاية السطح والصورة ما يكون الشيء معه
بالفعل ومن المستحيل كون الشيء نهاية بالفعل وايضا ظاهر

بطلان ما قاله الامام بهذه العبارة فان السابق
من المادة والصورة هما اللتان تركب الجسم منهما
وقد استوفينا الكلام في مثل هذا المرام في شرحنا
على الهيات الشفاء ثم لا يخفى ان احتياج بعض المعلولات
الى امر سوى هذه العلل الاربع كالمتغيرات بما هي
متغيرات فانما تنشا عن الخصوصية لا مطلقا وقد
مر في اول هذا الشرح ايضا ما يقضي به فليتدبر فيه قوله
ولنا اي السطح والخط بجنسين للمثلث لانه يجوز
ان يكون السطح جنسا للمثلث قوله لعدم مقوليتهما عليه
قلنا ليس كذلك حيث يصدق قولنا المثلث سطح و
كذلك يصدق السطح مثلث مهملة ولو قطعنا النظر
عن ذلك فنقول انه يصح ان يكون كل من السطح والخط
من العلل المادية والصورية وان لم يكن جنسا
وفصلا فحينئذ ان اراد انهما ليسا بمقولين اي
بمجموعهما ليس بمقول فهو ممنوع لصدق قولنا المثلث
سطح وخطوط محيطة به على الوجه المخصوص كقولنا
البيت مجموع الجدران والسقف وان اراد ان
كل واحد منهما عليحدة لا يصدق عليه فهو مسلم قوله
المراد هنا هو المعنى الاول وذلك حيث قال كل موجود اولا
يحصل تشخصاته عنه يكون غير محسوسة والا فهو
واذا كان الامر في هذه الامور والحقائق كذلك

حينئذ
طلت فيما هو علة جميع الحقايق ومبدؤها فيكون
اولى بهذا التجرد **قوله** فقول الشيخ قد يكون معلولا الخ
انما ارتكب هذا التعسف حيث ذهب الامام الى ان السطح
مادة المثلث اذ المثلث به بالقوم والاضلاع الثلثة
صورة له اذ بها المثلث بالفعل وانت خبير بما يرد
على تحقيقه **قوله** او للصورة والمادة معا اى جهة
المادة لا لكونها مادة لهذا الشيء حيث ان ذلك
بالفاعل فلا منافاة بين قوله دون مادته وبين
قوله انما تصير المادة مادة بالفعل حيث ان احدهما
مغاير للاخر **قوله** وانما قيد الغاية بقوله الا انه
من الغايات التي تحدث بالفعل احترز بذلك عن الغايات
التي توجد قبل الفعل كغايات الامور المجردة عن المادة
مطلقا فانها قبل الكون فلذا قال البصير ليبان خاصا
بالقسم الثاني لا لما قيل انما قيد الغاية به احترازا عن
الغايات التي لا تحدث بالفعل فانها تكون عللا فاعلية
لعلته العلة الفاعلية ضرورة كونها معدومة **قال**
والجواب ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها الى قوله و
شعور ما لها به قبل وجوده بالفعل وهو الغاية لفعلها
لا يخفى ان الظاهر من هذا الكلام اثبات الشعور للطبايع
وكذلك اثبات العلة الغائية لفعلها وذكر ذلك
بعض اعاظم العلماء وغايات الحكما حيث تصدى لذكر

شعور الهيولى ونسب ذلك الى صاحب الشفا حيث
قال الرئيس في الاشارات اشارة الى ان للطبايع
شعورا بغايات الحركات وبعضهم استبعدوا
ذلك والشارح المحقق لا ينكره ثم قال انه قد اشار
اليه في امور العامة من كتاب التجريد حيث قال للافعال
الطبيعية غايات اشهى ولا يخفى ان الغاية يطلق تارة
ويراد بها ما ينتهي اليها الحركة كما نبه عليه الشيخ في الهيات
الشفا بهذه العبارة نفس الغاية التي تنتهي اليها الحركة
وكذلك في الطبيعيات منه بقوله ان الغاية يقال لما ينتهي
اليه الشيء كيف كان ويقال لما يقصد بالفعل والمقصود
بالحركة الطبيعة والارادية ايضا محدود والمراد من الغاية
ههنا هو هذا لا مطلقا فاندفع ما قيل ان لكل قاصد غاية
منقوض بالحركات الطبيعية للاجسام البسيطة والمركبة
التي لا شعور لها لانه لا يكون لحركاتها علة غائية متقدمة
عليها اذ لو كان كذلك لكان لها قبل وجودها وهو
بدليل استحالة كونها ذوات انفس مجردة نفوسهم هي نها
وايضا يلزم ان لا يكون سببا لتعين غايتها لانتفاء
العلم والشعور فيها مع تعين الغايات ووجه الدفع
ان يقال ان الغاية يقال بالاشتراك بين الغاية بهذا
المعنى وبين الغاية بمعنى العلة الغائية واعتبار الشعور
فيها لا ينافي عدم اعتبارها في الاولى لان الشعور انما هو

تعيين الفاعل واختياره لا لاجل جعل الفعل ذا غاية والفرق
بينهما ظاهر فلا يلزم من انتفاء الاول انتفاء الاخر كما يلوح
عما ذكره في الشفاء ان الروية ليست ليجعل الفعل ذا غاية
بل لتعيين الفعل الذى يختاره من بين ساير افعال جاز
لك ان تختار كل واحد منها فالروية لاجل تخصيص الفعل
لا لان يجعله ذا غاية فاندفع ايضا ما قاله الامام في اخر
هذا الشك بانه لا خلاص الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات
ولكن ذلك خلاف مذهبهم وتحقيقه في اول طبيعيات كتاب الشفاء
حيث قال فيه في بحث الشفاء هذا الشعور في الهيولى والصورة
بهذه العبارة وهذا كلام اشبه بكلام الصوفية منه
بالفلاسفة فاذا تقرر هذا فنقول ان ما ظنه غياث
الحكماء من ان مذهب الشيخ في الاشارات هو هذا ليس الا
افتراء بلا امتراء بل هذا هو الظاهر من مسير شارحها المحقق
طاب ثراه في حل كلام الشيخ وهذا كما ترى وما قاله الشارح
من انها علة غائية ناس من اشتباه الغاية بها وهذا
ايضا على ما ترى ضرورة ان الغاية والفايدة متحدتان
بالذات متغايرتان بالاعتبار ضرورة كما ان الغرض والعلة
الغائية ايضا كذلك بيان ذلك ان الاثر المترتب على فعل
فاعل من حيث انه تمة لذلك الفعل وثمرته يسمى فايدة ومن
حيث انه طرفه ونهايته تسمى غاية ثم ان ذلك الاثر ان كان هو
سببا لاقدام الفاعل على فعله يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا ومقصودا

وبالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية متحدان بالذات
يتغايران بالاعتبار فما قاله الشارح المحقق من العلة الغائية فمن
قبيل اشتباهها بالغاية ثم قد يكون الغاية نفس الفعل وقد يكون
ما يترتب عليه وذلك كما يشعر به ما وقع عن الشيخ في التعليقات
وذلك حيث قال ان الغاية قد يكون نفس الفعل وقد يكون نفعا
تابعا للفعل مثلا المشى قد يكون غاية وقد يكون الارتياض غاية
وكذلك البناء قد يكون غرضا وقد يكون الاستكنان به غرضا
انتهى وهو صريح في المدعى وقد اشار المعلم الثاني الى الغاية ايضا
ومع ذلك ان الشارح المحقق غفل او تغافل عن هذا وذلك
حيث قال ان غاية الحركة اما ان يكون بحسب العقل او بحسب
التخيل وان كان بحسب العقل كان الواجب يسمى الغاية بالحقيقة
وان كان بحسب التخيل كان اما مطابقا لما يتخيل فيسمى عبثا واما
مخالفا لما يتخيل فيسمى جزافا قال المحاكم احدهما ان للافعال الطبايع
غايات لا قيل اقول يمكن ان يقال الغاية اعم من العلة الغائية قال
المحقق الشريف قدس سره في حاشية شرح القاضي كل حكمة ومصلحة
يترتب على فعل ما يسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته
وفايدة من حيث ترتبها عليه فيختلفان اعتبارا ويعمان الافعال
الاختيارية وغيرها واما الغرض فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله ويسمى
باعتبار هذا علة غائية له وقال في حاشية المطالع اراد بالعطايا السايلة
الوجودات الخاصة وما يتبعها من الكمالات فانها على الدوام
فايضة على الممكنات من ذلك الجناب المنزه افعاله عن العلل

الغايه والاعراض وان كانت مشتمله على حكم ومصالح لا تحصى
يسمى غايات هذا كلامه على هذا نقول اثبات الغايات لافعال
الطبايع لا يستلزم اثبات العله الغائيه حتى يلزم ان يكون لها
شعور وتصور الا ان يثبت الامام ان مراده من الغايه هو العلة
الغائيه فتأمل قال المحاكم فان المادة لا تكون بالفعل الا مع
الصوره لما قيل اقول حاصله صيرورة المادة مادة بالفعل على تحصلها
بالفعل الا على صيرورتها متصفه بوصف كونها مادة ومحلا
للصوره اذ ح لا يلزم كون العله الاولى علة لذات المادة بل
انما يلزم عليتها لوصفها اى كونها مادة ومحلا للصوره والظاهر
من كلام المتن والشرح عليتها بالنسبة الى ذات كل مادة وصورة
لكن ما ثبت فيما مر ان فاعل المركب لا بد ان يكون علة لوصف
الجمع بين المادة والصورة الذى مرجعه وصف كون المادة
محلا للصورة لا انه علة لتحصل المادة بالفعل ولهذا اورد فى
مثاله السرير فان قلت صدر الشيخ هذا الفصل بالاشارة مع
ظهور الدعوى وبداهتها واورد الفصل الذى يليه بلفظ
التنبيه مع ان كون الموجود منقسما الى الواجب والممكن
موقوف على اثبات الواجب وكان غريقا فى النظرية قلت اما
الاول فقد اومى اليه توجيهه الشارح المحقق حيث خص العله
حتى يحتاج الى نفى ما عداه ويصير نظريا واما الثانى فالمراد من
التقسيم التقسيم بحسب بادى النظر ومجرد احتمال العقلى لا
التقسيم بحسب نفس الامر وح لا شك فى ظهوره وعدم الاحتياج

الى الدليل انتهى ولا يخفى جواز ان يقال دفع الايراد الاول ايضا
ان معنى ذلك الفصل المعنون بالاشارة ان كان فى الوجود شىء هو العلة
الاولى فهى علة لوجود كل شىء ولوجود مهيات الاشياء كما قال الشارح
الفاضل لكن ما ادعاه من الظهور فى قوله متصلا بما نقلنا وهو
ظاهر فهو غير ظاهر بل الحق انه على تقدير وجود الاولى لا يلزم ان يكون
علة لوجود كل شىء ولوجود علل ماهيات الاشياء مع وجوه وان كان حقا
لكنه نظرى يحتاج الى الدليل الا ترى المحقق الشريف انه يقول هذا
بناء على وحدة العلة الاولى وبالجملة ان وحدة العلة الاولى يحتاج بيانه
الى البرهان كالتمانع وغيره ثم ان ما ذكره الشارح المحقق فى الفصل
لعله من قبيل التفسير باللازم او ما يشبه ذلك لان منطوق هذا
الفصل ما ذكره الشارح الفاضل الا ان من هذه الشرطيه التى ذكرها
الشيخ يلزم عدم كون العلة الاولى سايرا العلل بل ينحصر فى الفاعل فقط
ما قلنا فى توجيه عنوان ذلك بالاشارة ثم يمكن دفع الايراد الثانى حيث
عنون الفصل بالتنبيه بانه لا يلزم من ذلك بداهة الحكم وظهوره
راسا بل اذا كان يكفى فى اثبات النظر فيما سبقه على البراهين وان لم
يكن بديهيا يمكن التعبير عنه بالتنبيه كما ذكر الشارح المحقق فى اول
الطبيعيات من شرحه وقد مر فى اخر البحث عن الكليات الخمس انه
الفصل المشتمل على حكم يحتاج فى اثباته الى برهان بالاشارة والفصل
المشتمل على حكم يكفى فى اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق فى النظر
فيما سبقه من البراهين وان لم يكن بديهيا يمكن التعبير عنه بالتنبيه كما
ذكره الشارح المحقق فى اول الطبيعيات من شرحه وقد مر فى اخر البحث عنه

من الكليات الخمس انه سمى الفصل المشتمل على حكم يحتاج فى اثباته
الى برهان بالاشاره والفصل المشتمل على حكم يكفى فى اثباته
تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق اذا النظر فيما سبقه عن
البراهين وان لم يكن بديهيا يمكن التعبير عنه بالتنبيه كما
ذكره الشارح المحقق فى اول الطبيعيات من شرحه وقد
مر فى آخر البحث عن الكليات الخمس انه سمى الفصل المشتمل
على حكم يحتاج فى اثباته الى برهان بالاشاره والفصل المشتمل
على حكم يكفى فى اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق
اذا النظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه انتهى ومن الظاهر
انه لا يلزم ان يكون البراهين السابقه مذكوره بعنوان
البرهانيه بهذا الحكم بل يكفى اجراوها فى هذا الحكم وهذا
يكفى لمرتبه التنبيه فتنبه واذا علمت هذا فنقول انه اشار سابقا
الى ان دليل التطبيق على تناهى الابعاد يمكن اجراوه فى اثبات
الواجب بالذات فلذا عبر عن هذا الفصل الذى بعده
بالتنبيه هذا على تقدير كون المذكور فيه على سبيل
التقسيم واما اذا كان من قبيل الترديد كما يظهر من
بعض عبارات صدرت عن الشيخ فحينئذ لا يلزم
صدق كل واحد من الاقسام بل يصح ذلك وان لم يوجد
قسم ما منها فضلا عن اثباته فى مرتبه اخرى ثم لا يخفى
جواز ان يقال ان المحاكم اشار الى دفع ما ذكره بقوله اراد
اثبات واجب الوجود وقدم على ذلك مقدمتين احديهما

فى تحقيق ماهيه الممكن وهو هذا الفصل انتهى وهو يدل
على ان ليس المراد من التقسيم الا تحصيل مفهوم الممكن
فتدبر ثم ان الظاهر الشارح المحقق والمحاكم ان العلة
الغائيه لا يمكن ان تكون علة اولى وينافى الهيات الشفا من قوله
فاذن الشئ بالذات للعلة الغائية بما هى علة غائية
ان يكون علة لساير العلل قال المحاكم والاهيئة السرير
ليست صورة لانها عرض والعرض لا يكون جوهرا الى الخره
انت خبير بجواز ان يقال المراد بالصوره ههنا هى العلة
الصوريه وهى يطلق على الاعراض قال الشيخ فى طبيعيات
الشفا بعد ما حقق العلة الماديه وفصل البحث فيها
قد عرفوا ما نقوله فى العلة الماديه واما الصوره فقد يقال
للهيئة التى اذا حصلت فى الماده قومتها نوعا ويقال صورة
لنفس النوع ويقال صورة للشكل والتخطيط خاصة ويقال
صورة لهيئة الاجتماع كصوره العسكر وصورة المقدمات
المقترنة ويقال صورة للنظام المستحفظ كالشريعة ويقال
صورة لكل هيئة كيف كانت ويقال صورة لحقيقة كل شئ
كان جوهرا او عرضا ويفارق هذا النوع بان هذا قد يقال
للجنس الاعلى وربما قيل صورة للمعقولات المفارقة للمادة
والصورة الماخوذة احدى المبادى هى بالقياس الى المركب
منها ومن الماده انها جزء له توجبه بالفعل فى مثله والمادة
جزء لا يوجبه بالفعل فان وجود الماده لا يكفى فى

ويمكن التوفيق بينهما بان العلة الغائية علة لفاعلية الفاعل وهى [illegible]

وهى تطلق على الاعراض ولعلم ان مراده من العلة المادية وهى الصورة التى [illegible] للاجسام من المادة والصورة الجسمية بل [illegible] ما يعمهما ويعم غيرهما من الجواهر والاعراض ويمكن ان يقال انا اطلاق الصورة على مثل الصورة [illegible] بالاشتراك اللفظى انا الصورة كما تطلق على [illegible] تطلق على الجزء ومثل المربع و [illegible] الجود والتشخص والصورة بالمعنى الثانى لا الاول وبالجملة ان العلة الصورية م

كون الشيء بالفعل وكون الشيء بالقوه فليس الشيء هو
ماهو بمادته بل بوجود الصوره يصير الشيء بالفعل
واما بتقويم الصورة للماده فعلى نوع آخر والعله
الصوريه قد يكون بالقياس الى جنس او نوع وهو الصورة
التي تقوم الماده وقد يكون بالقياس الى الصنف وهو
الصورة التي قد قامت دونها نوعا وهو طارء عليها
كصورة الشكل للسرير والبياض بالقياس الى جسم
ابيض انتهى وقال في الهيات الشفاء ايضا في فصل
العلل العنصريه والصوريه والغائيه بعد ما قال فهذا
جمل ما نقوله في العنصر واما الصوره فنقول قد
يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح ان يعقل حتى يكون
الجواهر المفارقه صورا بهذا المعنى وقد يقال صورة
لكل هيئه وفعل يكون في قابل واحد حتى يكون الحركات
والاعراض صورا وقد يقال صورة لما يتحصل به الماده و
ان لم يكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة وما يتحرك
اليها بالطبع ويقال صورة خاصه لما يحدث في
المواد بالصناعة من الاشكال وغيرها ويقال الصورة
لنوع الشيء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك ويكون
كليه لكل صورة في الاجزاء ايضا والصوره قد يكون
ناقصه كالحركه وقد يكون تامه كالتربيع والتدوير
وقد علمت ان الشيء الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ

فاعلي

فاعليا من وجوه مختلفه وفي الصناعه ايضا فان
الصناعه هي الصورة المصنوعه في النفس فان البناء
في نفسه صورة للحركه الى صورة البيت وذلك هو
المبدء الذي يصدر عنه حصول الصوره في مادة
البيت وكذلك الصحة هي صورة البرء ومعرفة
العلاج هي صورة الابراء فالفاعل الناقص يحتاج الى
حركه والات حتى تصدر منا في نفسه محصلا في الماده
والكامل فان الصورة التي في ذواتها يتبعها وجود
الصوره في مادتها وتشبه ان يكون الامور الطبيعيه
صورها عند العلل المقومه للطبيعه بنوع وعند
الطبيعه على طريق التخيير بنوع انتهى وذكر الشيخ ايضا
في اوايل الطبيعيات للجسم بما هو جسم مبدا هو هيولى
ومبدأ هو صورة ان شئت صورة جسميه مطلقة او
شئت صورة نوعيه من صور الاجسام وان شئت
صورة اذا اخذت الجسم من حيث هو كالابيض او كالقوي
او الصحيح انتهى وهذا كما ترى يدل على اطلاق الصورة
على الهيات العرضيه ثم ان ما يدل عليه كلام المحاكم
القبيل من عدم صحة اطلاق العرض على الصورة
الجوهريه ايضا ينافيه ما ذكره الشيخ في فصل في
تعريف اصناف علل بعد بيان الاقسام الثلثه
في الاجزاء والقسمان الاولان ما يكون من قبيل النفس

والبدن وهو القسم الاول وما يكون من قبيل الصورة
الجوهرية والمادة الجوهرية والقسم الثالث هو ان يكون
المادة متقومة في ذاتها وحاصلة بالفعل واقدم من ذلك
الشيء ويقوم بها ذلك الشيء وهذا الشيء تسميه عرضا و
ان شيئا سمينا جميع هذه الهيات اعراضا ويفهم اطلاق
الهيئة ايضا ومن الظاهر امثال هذه الاقاويل وغيرها
ان الصورة في امثال هذا المقام تطلق على الاعراض ايضا كما
تطلق على الصور الجوهرية وهو من قبيل الاشتراك
وبالجملة ان المادة والصورة كما تطلقان على الهيولى
والصورة الجوهريتين كذلك يقال كل منهما بالاشتراك
فالصورة للهيئة الخاصة في امر قابل له وحده بحسب
الذات او بحسب الاعتبار والمادة لمحل تلك الهيئة كالبياض
والجسم ومن البين ان اطلاق الصورة والمادة في المركبات
الصناعية مثل السيف والسرير والبيت يكون بهذا
المعنى لان الهيئة التي احدثها النجار وسموها
الصورة السريرية انما هي عرض قايم لا جوهر حال
فيها وكذا صورة السيف والبيت وهذا اولى
من كلام المحاكم ايضا فيما سبق في مرتبة الايراد
على الشارح يفهم ان العلة الصورية والصورة
بهذا المعنى يطلق على حقيقة على الاعراض الا
ان يقال هذا على طريق الالزام على الشارح فتدبر

وبالقياس الى فعله علة غائية فالعرض والعلة الغائية متحدان
بالذات متغايران بالاعتبار فما قاله الشارح المحقق من ان العلة
الغائية من قبيل اشتباهها بالغاية ثم قد يكون الغاية نفس
الفعل وقد يكون ما يترتب عليه فذلك كما يشعر به ما وقع عن الشيخ
في التعليقات وذلك قال ان الغاية قد يكون
نفس الفعل وقد يكون نفعا تابعا للفعل مثلا
المشي قد يكون غاية وقد يكون الارتياض غاية
وكذلك البناء قد يكون عرضا وقد يكون الاستكنان
به عرضا انتهى وهو صريح في المدعى وقد اشار المعلم
الثاني الى الغاية ايضا ومع ذلك ان الشارح المحقق
غفل او تغافل عن هذا او ذلك حيث قال ان غاية الحركة
اما ان تكون بحسب العقل او بحسب التخيل وان كان بحسب العقل
كان الواجب المقصود يسمى الغاية بالحقيقة وان كان بحسب
التخيل كان اما مطابقا لما يتخيل فيسمى عبثا واما
مخالفا لما يتخيل فيسمى جزافا قال المص بل ان قرن
باعتبار ذاته شرط مثل شرط وجود علته صار ممتنعا
انت خبير بان هذا بظاهره ينافي ما وقع عنه في كتاب التعليقات
حيث قال ان الموجودات اما ان تكون واجبة الوجود واما
ممكنة الوجود والواجب اما بذاته واما بغيره والذي هو بذاته
فلا علة له والذي هو بغيره الوجود فعلته واجب الوجود بذاته وهو
في ذاته ممكن الوجود وبغيره واجب الوجود وقد يكون بغيره ايضا

والممكن الوجود هو في ذاته ممكن الوجود

ممكن الوجود اذا لم توجد علته فاذا اوجدت صار به واجب
الوجود وقد صرح بان وجوده بغيره الا ان امكان وجوده بذاته
لم يزل عنه انتهى وانما قلنا ذلك حيث قوله ان قرن باعتبار
ذاته مثل شرط عدم علته صار ممتنعا ههنا ينافى ما وقع
عنه هنالك بقوله وقد يكون بغيره ايضا ممكن الوجود
اذا لم توجد علته كما نقلنا ومع ذلك لا يستقيم فى نفسه
لاستحالة امكان الممكن بغيره كما بين فى موضعه ونظير هذا
وقع عن الفاضل الدوانى فى حواشيه الجديدة على التجريد
بقوله ان الامكان يتحقق بشرط اخذه مع وجود العلة
او عدمه البتة انتهى ومن الظاهر ان هذا اكثر فسادا
حيث زاد فيه مع وجود العلة ومع فساده فى نفسه
ينافى ما وقع عنه بقوله ان الممكن الملحوظ مع وجود العلة
مثلا يجب وجود ذاته وهو ممكن بالنظر الى ذاته ثم ان غاية
ما يمكن ان يتكلف فيما وقع عنه فى التعليقات وذلك بان يقال ان
المراد من قوله وقد يكون بغيره ايضا ممكن الوجود اذا لم توجد
علته هو الامكان الاستعدادى وذلك حيث ان المعتبر فيه
ان يكون ومع ذلك لا يكون ما اعتبر الاستعداد بالقياس
اليه فلا محالة يكون لعدمه مدخل فى وجوده ولما كان
من لواحق تاثير الجاعل فى وجوده فقد عبر عن ذلك بقوله
اذا لم توجد علته وتمام تفصيله فى شرحنا على الهيات كتاب الشفا
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء قوله القيوم هو القائم بذاته

قال المص القيوم هو القائم بذاته المقيم لغيره فلذا قيل انه الاسم الاعظم
لاشتماله على صفاته الذاتية والافعالية معا قال المحاكم والاولى مستدرك
لان الممكن لا يقتضيه الا بالاقتضاء لذاته الوجود والعدم الا قيل اقول لكان لاحمل
حمل الاقتضاء فى تفسير الممكن والواجب والممتنع على معنى العلية والسببية على
ما هو الظاهر من لفظ الاقتضاء وظاهر انه ليس مرادهم من الاقتضاء
فى مقام التقسيم ذلك المعنى والا لخرج الواجب تعالى على مذهب الحكماء عن
تعريف الواجب ويدخل فى تعريف الممكن اذ الوجود فيه لما كان عين الذات
فلا يتصور الاقتضاء بمعنى العلية بل مرادهم من الاقتضاء هو الضرورة على
ما ذكره بعض المحققين فيصير معنى الممكن ما لا ضرورة فى وجوده ولا فى
عدمه ويكون موافقا للمشهور من تفسير الامكان بسلب الضرورة عن
طرفى الوجود والعدم ملائما لما مر من الشيخ فى الفصل السابق وعليه على
ما لا يخفى على الناظر فيه ونحن نقول معنى كلام الشيخ ان الممكن وهو ما لا ضرورة
فى وجوده ولا فى عدمه ليس بنفسه موجودا من ذاته والا لكان وجوده
ضروريا بمعنى ان يكون وجوده من غيره اذ من المحال الضرورة ان يكون موجودا
من ذاته ولا من غيره والا لزم الترجيح بلا مرجح وهذا توجيه حسن لا يحتاج
الى التكلف اصلا ثم لا يخفى ان هذا الكلام موقوف على انه لم يرجح احد طرفى
الممكن من ذاته من غير ان يصل الرجحان الى حد الوجوب والشيخ لم يتعرض
له ولعل هذا الاحتمال من مبدعات المتاخرين انتهى وهذا كما ترى اما
اولا فلان المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا باقتضاء الغير
على نحو ما قالوا الجوهر قايم بذاته واراد بذاته سلب قيامه بالغير واما ثانيا
فلانا لو قطعنا النظر عن ذلك نقول ان هذا تقسيم فى بادى الراى من ان

من ان الموجود اما ان تقتضى ذاته الوجود كما هو من لوازم الماهية اولا فان

ذلك مما يتبادر الى الذهن الى قبوله ثم اذا اتممنا النظر الى الفحص البالغ ظهر

بالبرهان ان حقيقة التقسيم ان الموجود اما عين الوجود او لا وان ما ليس

عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه فكانهم تسامحوا فى اول الامر الى ان تبين

الحال قال الشيخ فى التعليقات كل ما يقال له انه موجود فانه اذا اعتبر ذاته من

غير اعتبار شىء اخر فاما ان لا يكون موجودا او يكون فاطلق واجب الوجود

لذاته على الثانى وممكن الوجود لذاته على التقسيم الاول وهذا التقسيم لا يقتضى

ان يكون ما هو من قبيل القسم التقسيم الثانى معناه معنى الوجود او ليس كذلك

بل يعلم ذلك بشىء خارج عن القسمة وظهر عند ذلك ان واجب الوجود بذاته

ذاته لا يمكن ان يتصور الا موجودة انتهى كلامه ومن الظاهر عنه انه لا يلزم خروج

الواجب الى المتغير لا اقتضاء بالضرورة كما ظنه بل تغيير بها لو نظر بالتصريح

نعم انه وقع تفسير وجوب الوجود باستغناء الذات فى الوجود عن الغير او ضرورة

ثبوت الوجود نظرا الى ذات الموجود كما وقع فى تقسيم الشيخ كان كل منهما شاملا

للواجب على مذهب الحكماء والمتكلمين ثم ان ما ذكره من ان معنى كلام الشيخ ان

الممكن اى ما لا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه ليس يصير موجودا من ذاته والا

لكان لا ممنوع وسند احتمال الاولوية وكونه عن مبدعات المتاخرين لا ينافيه

لانه احتمال قوى يحتاج الى دليل ضرورة ان معنى الامكان سلب الضرورة عن الطرفين

لا التساوى على ان هذا الاحتمال قد اشار اليه الشيخ كذا قال المحقق الدوانى

فى حاشيته على مراتب التجريد بقوله اقول قد اشار الشيخ فى هذه العبارة الثانية

المنقولة عن الاشارات الى فايدتين جليلتين احدهما نفى الاولوية الذاتية

الكافية فى وجود الممكنات بل نفى الاولوية الذاتية على الاطلاق عن الممكنات

بديهى حتى انه لم يحتج الى الاستدلال وتنبيه واحديهما ان الممكن الصرف سواء

كان واحدا او جملة متناهيه او غير متناهيه محتاج الى مرجح خارج عنه

ترجح احد طرفيه على الاخر والخارج عن جملة الممكنات الصرفة ليس الا واجبا

وذلك حيث قال اولا اما حقه فى نفسه الامكان فليس يصير موجودا

من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه وثانيا فوجود كل ممكن الوجود

من غيره انتهى ولا يخفى ان ما ذكره فى الفائدة الاولى اولى فى اثبات مطلب

صاحب القيل مما قاله حيث انه اولى الى وجه عدم التعرض للاستدلال

فى ابطال هذا الاحتمال بسبب البديهة والضرورة وان كان ذلك محل

كلام لان فيما وقع عن الشيخ بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه

الاشارة بل دلالة على التعرض لهذا الاحتمال وابطاله ويمكن ان يعلل

على ما ذكره فى الفائدة الثانية ان الغير اعم من الجزء والخارج واثبات

الاحتياج الى الخارج مع قطع النظر عن عموم الغير الواقع فى العبارة

محل تامل ويدل عليه ما قاله فى شرح الدليل الذى يلى هذا الفصل فى

ابطال عليه الجزء واما ان تقتضى علة هى بعض الاحاد وليس بعض

الاحاد اولى بذلك اذ كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى

بذلك انتهى وبعد هذا قال واما ان تقتضى علة خارجة عن الاحاد

كلها وهو الثانى انتهى ومن الظاهر عن هذا ان مراد الشيخ ليس كما

ذكره القايل فيه صاحب القيل وما قاله هنا فهو ماخوذ من كلام الامام فى

شرح الفصل الذى يلى هذا الفصل بقوله والتقرير على الوجه

الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن بد من شىء يحتاج اليه جملة

تلك الاحاد الممكنة وكل واحد منها فكل موجود مغاير لها ولاحادها

وجب ان يكون خارجا منهما وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منهما
فاذن واجب الوجود وعلى ما ذكره المحاكم ما سبق واثبات الاحتياج
الى الخارج ان تم فما ذكره فى الفصل الثانى لهذا الفصل بل الفصل الذى
كان عنوانه شرح وما ذكره الشيخ فى الشرح يشعر بان بحثه الامكان وما
ذكره فى الفصل وهو مما ذكره فى الفصل الاتم الاحتياج الى الخارج كما اوما اليه
آنفا وابطال علية الجزء بما ذكره لا يدل على مراده بل يدل على مرادنا على ان هذا
ابطال عليه الجزء بما ذكر الشيخ فى تلك الفصول محل تامل يرد الايراد المعبر
تجويز عليه ما فوق المعلول الاخير وامثالها هذا قال المحاكم وان عنى به ان
الاول استلزم للثانى فالسؤال عائد لان فى ايراد الملزوم استدراكا لا يقال
اقول انما يلزم الاستدراك لو اريد الملزوم مع اللازم والظاهر ان مراد
الشارح من انه اشارة الى فساد القسم الثانى انه ذكر هذا واراد به لازمه
وهو فساد القسم الثانى وح لا استدراك واما اعتراضه الاخر فمندفع
ايضا بان ليس مراده رحمه الله تعالى ان منطوق كلام الشيخ او مراده من
قوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه معنى استحالة الترجيح بلا مرجح
بعينه بل مراده ان فى هذا الكلام اشارة لطيفة اليه على ان يكون ذلك
دليلا على ما ذكره فكان هذا من قبيل الاشارة بالمدلول الى الدليل انما اذا كان
المدلول بحيث ينتقل منه الى دليله كما فى قضايا قياساتها معها انتهى و
هذا كما ترى يمكن ان يقال مراد المحاكم والامام انه بناء على اخذ الكلام على
الحقيقة كما هو المتبادر يلزم الاستدراك فاذا انفتح باب المجاز فلا نزاع
على ان ارتكاب المجاز بلا قرينة صارفة عن الحقيقة غير صحيح فالقول بان
القرينة هى هذا الايراد وايضا ان المجاز لا يصح فى المركب قال ابن الحاجب فى

مختصر

مختصر الاصول والحق ان المجاز فى المفرد ولا مجاز فى التركيب وحكاية
الكناية ايضا لا تحقق هنا على ما هو تحقيق اكثر اهل العربية وما ذكره فى
دفع الاعتراض الاخر ليس بشىء ايضا وعبارة عدم اقتضاء ذات الممكن وجوده
وعدمه لا يكون دليلا على استحالة الترجيح بلا مرجح بل يقول الحاصل يدل الا
بها ايضا كيف ودلالة الملزوم على اللازم ما هو كما حقق فى موضعه فى
المنطق وغيره ويجوز كون عدم الاقتضاء لذات الممكن للوجود او العدم
ما لم ينضم اليه حدث الكون فى الوجود والعدم متساويا بالنظر اليه وكان
اولوية احد الطرفين باطلا لاستواء كان هذا استدلالا ليا او مروريا وجوده
الدليل فليس دليلا ومستلزما على انا نقول هذا التساوى والابطال لكفى
فى عدم الاقتضاء ولا يجب اخذ استحالة الترجيح بلا مرجح فى بيانه فهنا اصلا
بل لها مدخل فى احتياج الممكن الى غيره فى الوجود اذ ينضم بعض مقدمات
اخرى يلزم كما يفهم من تحرير المحاكم كلام الشارح آنفا ونظهر ان هذا الكلام
اى ما يشتمل عليه عدم الاقتضاء بالنسبة الى استحالة الترجيح بلا مرجح ليس
من قبيل قضايا قياساتها معها والكلام فى هذا نظرا الى ذلك المدلول والدليل
الذى يفهم من كلام الشارح على ما قرره المحاكم بقوله اجاب الشارح بان المراد
اثبات احتياج الممكن الى شىء اخر وكلام المحاكم على الشارح فى كون قوله
فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه اشارة الى استحالة الترجيح بلا
مرجح قال المحاكم وفيه نظر لانه ان اريد انه لا بد من شىء واحد لا متعلق اقول
يمكن ان يختار الثانى والمنع مندفع بان الكلام فى العلة المستقلة والعلة المستقلة
لا بد ان تكون علة لكل واحد من احادها اذ لو احتياج واحد منها الى الغير
لاحتاجت الجملة ايضا بالضرورة فلم يكن ما فرضناه علة مستقلة بل مستقلة

وفيه بحث لانه ان اريد ان العلة المستقلة للجملة لا بد ان تكون بعينها
علة مستقلة لكل واحد من آحادها فغير مسلم كيف والجملة قد تحصل اجزاؤها
على التدريج نعم لو كان العلة المستقلة للجملة علة لكل واحد واحد يلزم
تخلف المعلول عن علته المستقلة وان اريد انها لا بد ان تكون علة مستقلة
لكل واحد من آحادها بعينها او مشتملة على علة آحادها فمسلم لكن نقول
في الجملة جزء وهو كذلك وهو ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية فانه
علة مستقلة للجزء الاخير وللكل ايضا اذ بايجاده المعلول الاخير توجد الجملة
ولا تحتاج الجملة بعد ذلك الى تأثير آخر ويشتمل على علة كل واحد غير المعلول
الاخير واما ان الفاعل عدوه من اقسام العلل الخارجية فكيف يكون جزءا
فهو ظاهر الفساد اذ الكلام في ان المؤثر في الكل لا يجوز ان يكون جزءا
وهو اول المسئلة ولا ينافي ذلك ان يعتبر في مفهوم الفاعل اصطلاحا كونه
خارجا لان هذا مبني على ان المؤثر لا يكون جزءا او التفصيل انه ان اريد بعلة
الجملة الفاعل المستقل فنختار انها جزء الجملة وهو ما فوق المعلول الاخير
الى غير النهاية وعلته ما فوق المعلول الاخير فيه الى غير النهاية وهكذا وان
اريد ان العلة بهذا المعنى لا يلزم ان تكون مقدمة على المعلول بل تتأخر عنه
كما في المعلول المركب على ما هو المشهور وقد يكون عين المعلول كالجملة
من الواجب تعالى والعقل الاول فتأمل انتهى وهنا كما ترى ان الجزء للجملة
وان كان فاعلا لها ولكن المحتاج بالحقيقة الى هذا الجزء غيره وهو الجزء
الذي كان خارجا عنه وان كان هذا ايضا جزءا للكل فلذا قال السيد المدقق
في دفع ايراد اورده بعض الفضلاء بقوله ومنها ان جعل الفاعل
من اقسام الخارج ليس كما ينبغي لان مثل هذا الفاعل في المثال المفروض

العلة التامة عين جميع ما يتوقف عليه فيختار انها عين الجملة لازم

ليس خارجا عن المعلول انتهى الايراد واما ما ذكر في الجواب عنه فهو قوله
بحثا اذ المعلول المذكور بتمامه لا يحتاج الى الفاعل وانما المحتاج اليه
الذي هو الكل والبعض الاخر منه وهو الواجب يستغني عن الفاعل الفاعل
على الحقيقة لبعض ذلك المعلول وهو خارج عن ذلك البعض فيكون الفاعل
خارجا عما هو فاعل له بالحقيقة قال الحاكم فتسلسل الممكنات اما ان يكون
لو كان آحادها موجودة معا الخ قيل اقول هذا الكلام يدل على تصوير ان
بناء الكلام على ابطال التسلسل وهو الظاهر من كلام المنقول عن الامام
في الشرح وصرح الامام به في شرحه وليس كذلك اذ ليس بناء الكلام هناك
الا على فرض تحققه وتسليمه واثبات المطلوب منه وقد اومى اليه الشارح
حيث قال بعد ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه وكلام الشارح
والشارح في هذا الفصل والفصل الذي كالشرح لهذا صريح في ان المطلوب
ليس الا اثبات الموجود الخارج عن سلسلة ذاته واجب الوجود على تقدير
التسلسل واما ان وجود هذا الموجود كان منافيا لتحقق التسلسل فذلك
آخر لا يتعلق الغرض به ولم يتعرض له الشيخ والعجب ان الامام بعد ما صرح
في شرحه بان المطلوب ابطال التسلسل قرر الاستدلال على وجه جعل
النتيجة وجود الامر الخارج لا بطلان التسلسل وهذا منه عجيب والشارح
المحقق لم يؤاخذه على هذا وصاحب المحاكمات لم يتفطن به ايضا هذا
في غاية البعد وعلى هذا كان طريق السوال ان يقال فاذا تعاقب الامور المتسلسلة القابل
لا عبرة بها موجودة حتى تحتاج الى علة خارجة فتأمل انتهى ولا يخفى ان
التسلسل لا ينافي استناد آحاده الذاهبة الى غير النهاية الى الامر الخارج
عنها الذي نسبته الى جميعها وبعضها واحدة وبالجملة ان نسبة الوجود

والعدم اليها كنسبتهما مثلا الى زيد فكما انه يحتاج في وجوده الى علة
كذلك يحتاج احاد تلك السلسلة اليها وبالجملة انه لو كان الواجب طرفا
لهذه السلسلة ونهاية لها يلزم انقطاعها به وسائر الاشياء هيهنا وهذا
الامر اشتبه على المحقق الدواني في اول رسالة القديم حيث قال اعلم
ان البراهين المؤدية الى اثبات الواجب منحصرة في مسلكين احدهما
يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والاخر ليس كذلك بل يدل على اثبات
الواجب تعالى ثم ينتقل الى ابطال التس انتهى وهذا كما ترى انه يصح ابطال الكلام
التس على تقدير اثباته تعالى اذا كان واقعا في طرفه بحيث ينتهي احاده اليه
وليس الامر كذلك لان نسبته اليها والى كل بعض من ابعاضها على سنن واحد
وهو نسبة الايجاد والتاثير وانتهاؤها اليه بمعنى استنادها اليه لا
انتهاء الشيء الى حده وطرفه والحق الحقيق بالتصديق انه يصح بعد اثباته تعالى
الانتقال الى ابطال التسلسل وذلك بان يقال اما ذهب احاد السلسلة
الى غير النهاية حيث انه لم يثبت واجب الوجود بالذات حيث ان كلا
منها مستند الى الاخر وهو لا من كان مستند الى اخر مثله وهكذا الى ما
لا يتناهى وانما يلزم ذلك على تقدير عدم الواجب تعالى عن ذلك وهو
باطل حيث انه يستلزم ثبوته تعالى فيلزم وجوده على فرض عدمه و
بعبارة اخرى ان ثبوت الواجب على تقدير عدم استناد ممكن ابتداء
او بواسطة اليه يكون طلقا لازما على تقدير نقيض المطلوب لا
مطلوبا فكانه قال ان لم يستند اليه كذلك ممكن يلزم وجود ممكنات
يدور او يتسلسل وعلى كلا التقديرين يلزم من عدم هذا الاستناد
وجوده فيكون محالا فبطل نقيض المطلوب فيظهر حقيقته و

من هنا ظهر جواز توجيه ما وقع عن المحقق الدواني بان بعض الطرق لا
يتوقف على ابطال التس اولا وبدل على اثبات الواجب تعالى اولا ثم ينتقل الى ابطال
التس كما نقلناه آنفا وبما قررنا من انه يلزم التس على تقدير عدم الواجب فاذا
استلزم ثبوته يلزم على تقدير عدمه تعالى عن هذا ثبوته ثم يلزم بطلان التس
على تقدير ثبوته تعالى وذلك لان لزوم التس كان على فرض عدمه تعالى فاذا ثبت
وجوده يلزم بطلان التس ومن هيهنا يعلم حال قوله والعجب ان الامام بعد ما
صرح اه والحاصل على التوجيه الذي ذكرناه ان ابطال التس على ما قررناه لا ينافي
جعل النتيجة وجود امر خارج بل هذا يدل على بطلان التس على وجه قررناه ثم ان
في تقرير الامام للاستدلال على وجه جعل النتيجة وجود الامر الخارج لا يقع منه
تورك دال على ان الغرض منه هذا الابطال لان التس كما لا يخفى على من نظر في شرحه فلا
يقع منه ما يدل على التنافي والتعويل على ان المقام عنده ان هذا البرهان
لا يدل على فساد التس بوجه ما ووجه ما ذكرناه وجعل النتيجة وجود امر خارج
لا ينافيه كما علمت ~~على~~ ~~انه لا يدل على فساده~~ ولكن وقع من الامام والشيخ ان هذا الطريق
لا يدل على ابطال التس اولا فوجهنا ما تقدم على انا نقول لكما او قلنا ان الا ان
المراد بهذا التس هو الذهاب لا الى اول وعدم الرجوع وعدم الاستنادها
في مرتبة الى الواجب فاذا عرفت هذا ظهر انه لم يقع من الامام عجب وكذلك
عن الشارح والمحاكم واما ما ذكره بقوله وعلى هذا كان السؤال الى ~~~~ لا
لا طائل تحته ثم نقول ان ما وقع عنه بقوله اذا تعاقبت الامور المتسلسلة
لم يتحقق جملة موجودة الا ان اراد به انه لم يتحقق في آن واحد فهو مسلم
ولكن لا يلزم من ذلك نفي وجودها مطلقا وان اراد به انه لم يتحقق في
جملة تلك الازمنة فهو ممنوع والسند ظاهر وبالجملة انه يصح وجود تلك الامور

جهة كاوم

طريقه

المتعاقبة في الواقع محتاج لا محالة الى علة وهي خارجة عنها وان لم يكن موجودة
في آن ومثال هذا الحركة حيث انها غير موجودة في الآن ولا يلزم من ذلك نفي
وجودها مطلقا ومن ههنا ظهر حال ما قاله الشيخ في طبيعيات الشفاء في فصل
في انه ليس للحركة والزمان شيء متقدم عليهما الا ذات الباري وانه لا اول لهما بهذه
العبارة انه لو كانت عشرة متناهية تتوالى في الوجود واحد بعد بطلان الآخر
فلا يشك ان هذه العشرة يكون كل واحد منها موجودا بالفعل وقتا ما
والكل غير موجود بالفعل فانه لا يكون لتلك هذا الكل من حيث هو كل موجود البتة
وكذا ما في اواخر النمط الخامس من هذا الكتاب ان جميعها لا يمكن ان توجد
واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم
خطأ فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال
الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود
فيحمل الامكان على الكل كما حمل على كل واحد انتهى ولا يخفى ان ما نقلنا عنه اولا
ينافي ما وقع عنه في امر الحركة والزمان من وجودها في الاعيان وان لم يكونا
موجودين في الآن وما قاله من ان هذه العشرة يكون كل واحد منها موجودا
بالفعل وقتا ما والكل غير موجود بالفعل ان اراد به انه غير موجود في وقت واحد
كل واحد فمسلم ولا يلزم من ذلك نفيه مطلقا وان اراد به انه غير موجود في
الخارج فهو ممنوع والسند ما مر في قوله في امر الحركة والزمان واما ما ذكره في
اواخر ذلك النمط على ما نقلنا عنه ان الدخول في الوجود لا ينافي عدم انحصار
الموجودات فيه ذهابها الى ما لا يتناهى ومن ههنا لاح حال ما قاله الشيخ في هذا
الكتاب كما فهم الشارح المحقق حيث تصدى فيما بعد بقوله لما فرغ عن ذكر
اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في بيان اقوال القائلين بانه واحد وهم

بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ثم قال في فصل العزمة الاولى ان واجب الوجود
لم يزل غير موجد الى قوله واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك لزم القول
بحوادث لا اول لها كما ذهب اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث
موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود واذن يكون تلك الا نهاية كلية منحصرة في
الوجود والانحصار في شيء يناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية حاصرة
لآحادها معا على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد انتهى والحال
ان عدم التناهي لا ينافي الانحصار في الوجود على معنى ان يكون جميع آحاد السلسلة
الذاهبة الى غير النهاية موجودة بالفعل ومع ذلك لا ينحصر آحادها على ان
تقف في مرتبة لا يتجاوز عنها الى ما لا يتناهى قال الحاكم وهذه الصورة وان كانت
مبنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة بناء على تقدم السبب على
المسبب بالزمان فيمكن اقول تقدم العلة بالزمان على المعلول بان يكون الشيء
لا ايجاد حين وجودها يتصور على وجهين احدهما ان لا تنعدم بعد الايجاد بل
تبقى معه في جميع مراتب المعلولات وكذا كل معلول بالنسبة الى معلوله
ولا يخفى انه حينئذ ينتهض الدليل اذ تحقق وقتئذ سلسلة موجودة معا
وثانيهما ان تنعدم العلة بعد الايجاد وهذا بعينه بقاء المعلول بعد
انعدام علته والدليل انما يتوقف تمامه على نفيه لا على نفي ما يجامعه
ويقارنه وهو التقدم الزماني اذ التقدم الزماني يجامع في الصورة
الاولى مع صحة اقامة الدليل فعلم ان تمام الدليل لا يتوقف على نفي التقدم
الزماني بل على عدم بقاء المعلول بعد انعدام العلة وبناء كلام الشارح
على ان الدليل انما يتوقف على امرين احدهما ان المعدوم لا يؤثر
في الموجود وثانيهما انه لا يبقى المعلول بعد انعدام العلة اذ لو ثبتا

تحصل جمله موجوده معا وتم الدليل ولما كان ظاهر كلام الامام يلايم
الحمل على الثاني حمله على الاول ثم لما كان احد انواع التقدم يتحقق في
صورة بقاء المعلول بعد انعدام العله وكان مقارنا له ملا زما معه
فلا بعد كل البعد ان يحمل التقدم الزماني على ما يقارنه ويلازمه
اشارة الى ان مراد الامام هو هذا ويؤيده انما ذكره في اول النمط الخامس
هو اثبات ان بقاء المعلول بعد انعدام العلة مستحيل لان تقدم
العلة على معلولها بالزمان غير جائز فتامل انتهى وهذا كما ترى انما
ذكره المحاكم في توجيه ما وقع عن الامام اي ليس كلام الامام الا ان
السبب يمكن ان يوجد ويكون في الوجود زمانا الى قوله فهذه الصورة
تبنى ايضا على تقدم السبب على المسبب بالزمان بهذا المعنى والحاصل
ان تمام الاستدلال يتوقف على نفي التقدم الزماني على هذا الوجه
وهذا حسن من دون فساد اصلا وللتقدم الزماني افراد
منها هذا الفرد فاطلاق التقدم الزماني عليه ليس بعزيز
بل ربما يدعى ان هذا فرده الكامل فلا اعتراض على المحاكم
كما يظهر من ظاهر صاحب كلام هذا القائل وبالجملة ان
مبنى هذا البرهان على ان يكون علة الحدوث علة البقاء
حتى يكون الممكنات موجودة مجتمعة والا فيجوز ان لا
يكون مؤثر المؤثر باقيا في آن تاثير المؤثر في معلوله
فلا يلزم اجتماع مؤثر المؤثر مع معلوله المؤثر
المتاخر عن مؤثره وهكذا فلا يلزم اجتماع
الممكنات الموجوده في الوجود فتدبر

لاشتماله
بل هو القايم بذاته المقيم لغيره فلذا قيل انه الاسم الاعظم
على صفاته الذاتية والافعاليه معًا **قوله** وهو استناد
الشيء الى ما قبله بالزمان محال هذا ليس بشيء حيث انه ما
ادعى جواز ذلك بل قال لا يثبت هذا الدليل على هذا التقدير
وما تعرض لكون ذلك ممكنا ثم ان ظاهر الشارح المحقق
انه فهم من كلام الشارح الفاضل انه قال مبنى على امتناع
تقدم وجود العلة على معلولها زمانا ثم قال وفيه نظر
حيث انه على هذا التقدير يجب وجود الاسباب والمسببات
مترتبه الى لا نهاية وسيم حينئذ ولعل مراد الشارح الفاضل
من ذلك امتناع المسبب مع انعدام السبب بالزمان ومما
يدل عليه قوله فكانت الاسباب والمسببات معًا **قوله** بشرط
ان يكون لها انما قيد به مع ان الكلام في جملة مركبة من
الممكنات وذلك حيث اشار الى ما حققه الشيخ في الشفاء
والنجاة من ان كل مركب بما هو مركب ممكن سواء كانت اجزاوه
ممكنات او ممتنعات او واجبات ومع ذلك لا يلزم من
امكانه امكان كل جزء من اجزائه فاذا لم يكن ذلك التقيد
لا يلزم من امكانه احتياجه الى علة خارجة عنه لجواز تركيبه من
الواجب والممكن والحاصل ان العلة القريبة للمركب انما تكون اجزاؤه
ولو فرض انها ممكنات بالذات لاحتاجت الى العلة الفاعلة
ويكون افتقاره اليها حينئذ بالعرض واما اذا فرضت واجبات
بالذات فلا تفتقر الى العلة الجاعلة مطلقا فلا افتقار للمركب

الشارح ... انما هو

منها الى تلك العلة اصلا لا بالذات ولا بالعرض
واما اذا فرض بعض اجزائه ممكنا وبعضها واجبا
فيفتقر ذلك المركب الى تلك الاجزاء بالذات والى العلة
الفاعلة من حيث افتقار جزئه الاخر اليها فاذا تقرر
هذا فنقول قد ظهر حال ما قال العلامة الدواني
من انه يمكن الاستدلال على التوحيد بانه لو تعدد
الواجب لذاته كان الاثنان منه اعنى معروض الاثنينية بدون العارض اما ان يكون واجبا لذاته
او يكون ممكنا لذاته والاول باطل لافتقار هذا
المعروض الى كل واحد من الاحاد فالافتقار
ينافي الوجوب كذلك الثاني لان الممكن لا بد له من
علة فاعلية تامه فتلك العلة اما نفس هذا المعروض
فيلزم كون الشئ فاعلا لنفسه ومتقدما عليه
واما واحد منهما وهو باطل لافتقار المجموع الى الواحد
وليس الترديد في العلة التامة حتى يختار انه عينه بناء
على ما هو المشهور من ان العلة التامة لا يجب تقدمها
على المعلول فلا مانع من ان يكون عينه كما ان مجموع الواجب
والمعلول الاول مثلا علة تامه لذلك المجموع ثم قال لا
يقال ليس ههنا مجموع بل الموجود فيه هو هذا الواجب الواحد
وذاك الواحد الواجب من غير ان يتحقق شئ اخر هو المجموع
لانا نقول وجود المجموع اعنى معروض الهيئة المجموعية بدون

العارض

العارض بديهي هذا كلامه ولا يخفى انه ان اراد بوجود
البديهي الموجودين الواجب كل واحد منهما فهما لا
يحتاجان الى علة جاعلة اذ ليس الموجود ههنا الا هذين
الجزئين فهما لو احتاجا الى علة كذلك فهو اما لهذا او
لذلك وليس لشئ منهما الاحتياج الى تلك العلة وكذا
المركب منهما وان اراد بوجوده البديهي وجودا واحدا
عرض لهما فانا لا نسلم ان لهما وجودا كذلك يحتاج
ذلك الى علة ضرورة ان معروض الهيئة الاجتماعية
ليس الا ذات هذا الواجب وذلك الواجب ومما لا
يستلزم ان وجود المركب الا يرى ان الهيولى والصورة
علة قريبه لماهية الجسم كما نص عليه الشيخ في الطبيعيات
فلو كانت الاجزاء نفس المركب بهذا المعنى لزم من
عليتهما القريبه اياه تقدم الشئ على نفسه فقد
ظهر ان معروض الهيئة الاجتماعيه ليس الا نفس تلك
الاجزاء لا مطلقا نعم انه لو كان هنالك وجود
اخر تالفي يعبر عنه بالاجتماع لاحتاج مثل هذا
المركب باعتباره الى علة فاعليه ايضا بحسب ذلك
الاجتماع لا غير وذلك لان احتياجه اليهما اما
لاحتياج احد جزئيه او كليهما او اجتماعهما والكل
باطل اذ الكلام في مركب من اجزاء كل منها واجب
لذاته وكذلك الثاني لان استغنا كل واحد من

الجزئين عنها ملزوم لاستغنائهما معًا فتعين ان
يكون احتياجها اليه للاجتماع وهو امر ممكن وعلة
الفاعلة او التامة ليست الا معروضه والمفروض
خلافه لان الكلام في معروض تلك الهيئة وليس ذلك
الا نفس الاجزاء ونظير ذلك بوجه ما نفس المادة والصورة
اللتين هما جزان للجسم ومعروضان للهيئة التالفية الاجتماعية
فانا لو قطعنا النظر عنها فلم يبق الا نفس ذاتهما ولو
فرضنا ان وجود الاجزاء يستلزم وجود المركب بما
هو مركب مجتمع لا يكون للمعلول بعلته الصدورية نفس
الواجبين ولا واحدا منهما بل ليس ذلك الا اجتماعهما و
بالجملة ان لمجموع الاجزاء اعتبارات وافتقاره الى العلة
الفاعلة باعتبار اجتماع تلك الاجزاء او تالفها والعلة
المستقلة للجزءان معا واما اجزاؤه باسرها فلا يحتاج
الى علة صدوريه مطلقا فمنشاء الغلط وضع ما ليس
بمعلول موضعه وذلك بخلاف المركب من الاجزاء الممكنة
لاحتياجه الى العلة الفاعلة من حيث الاسر والاجتماع معًا
والكلام في ذلك المركب بحسب الاعتبار الاول لا مطلقا
ثم ان ما استدل على ما ادعاه من الضرورة متصلا بما
نقلنا عنه بقوله فان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء
واحد من احاده والاحاد باسرها انتهى وفيه ما لا يخفى
لانه ان اراد من المتعدد ههنا نفس تلك الاحاد التي يعبر عنها

بالاجزاء بالاسر فيمتنع جواز انتفائه والسند مام وان اراد من
المتعدد تلك الاحاد بما يعرضه من التالف والاجتماع باعتبار
عروض الهيئة الاجتماعية له فلا نسلم ان انتفاءه يكون بانتفاء
ما لها من التالف وهو شرط من شرايطه الا يرى ان انتفاء
المركب من النفس والبدن بانتفاء تعلقها التدبيري التصرفي
عنه وذلك بانتفاء مزاجه ثم قال ولذلك قد تقرر في
موضعه انه يمكن ان يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول
شيء وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكون في المرتبة الثانية شيئان
في درجة واحدة وهكذا كما قرروه في صدور الكثرة عن الواحد
الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات التي يشتمل عليها
المعلول على ما هو المشهور فلو لم يكن كل منهما شاء اخر لم يجز ان يصدر
عن مجموع الواجب ومعلوله شيء ثالث انتهى وفيه ان وجود
المجموع لو كان غير وجود الاجزاء لكان لكل منها تقدم عليه فلا
يكون الصادر من المعلول الاول ومن المركب منه ومن الواجب
لذاته في رتبة واحدة لان الصادر عما هو متقدم على الشيء
ليس في مرتبة ما يصدر عما هو متاخر عنه وقد ذكرا انهما في درجة واحدة درم
واحدة ثم نعود الى حيث فارقناه فنقول قد علمت ان هذا
المركب لو احتاج الى العلة الفاعلة فانما يكون من جهة الاجتماع
لا باعتبار هذا الواجب وذلك الواجب ولا باعتبار انهما جزئين كونهما
بالاسر واذ ليس فيه جزء يحتاج الى علة فليس لنا ان ننقل الكلام اليها
بالاسر فقياس المركب من الواجبين الى المركب من الممكنين لا يكون

الامع الفارق فقد انضح ان للممكنات اقساما بعضها
يحتاج الى الفاعل فقط وبعضها اليه والى شرطا وشروط معا
وبعضها اليهما مع رفع المانع او وجود المعدا وكليهما و
بعضها الى الاجزاء فقط كالعدد المركب من الوحدات
ضرورة انها كافية في حصوله ولو فرضت انها واجبات
لذواتها فقد استغنى عن العلة الفاعلة ايضا وهذا معنى
قولهم احتياج المركب الى الفاعل باعتبار اجزائه لا مطلقا
ومن ههنا ترى الشيخ انه يعد الاجزاء التالفة للشي علة قريبة
له قال في طبيعيات كتاب الشفاء ان العلة القريبة للجسم هي الهيولى
والصورة فقط ولم يعد الفاعل لوجوده منها وقال في
الهيات هذا الكتاب ان الشي يكون معلولا في شيئية ويكون
معلولا في وجوده فالمعلول في شيئيته مثل الاثنينية فانها
في حد كونها اثنينية معلولة للوحدة والمعلول في وجوده
ظاهر انتهى وهو صريح في ان لبعض الاشياء علة لا يكون فاعلا
فضلا عن كونها فاعلا مستقلا والا لما صح ان يقال انها
بمهيتها علة اذ فاعل الشي يجب ان يتقدم على معلوله بالوجود
على ما هو المشهور فلا يكون لكل معلول فاعل فضلا عن ان يكون له
فاعل مستقل فسقط ما اورده بقوله وهو تخصيص في المقدمة
الكلية الضرورية من غير سند ولو صح ذلك لانفتح باب التخصيص
في كل مقدمة كلية ما عدا صورة النزاع فلا يتم شي من
البراهين في شي من المواد انتهى ولا يخفى انه انما يصح لو لم يكن

تلك الاسانيد المعتبرة سيما في هذا النمط الذي نحن بصدد
شرحه وتوضيحه بما وقع عن الشيخ بقوله ان العلة الغائية
بمهيتها او معناها علة لعلية العلة الفاعلة ومعلولة
لها في وجودها انتهى ثم قال بعض الاجلاء متصلا بما
نقلنا عنه نقلا عن الشيخ في التعليقات بهذه العبارة كل
اثنين فالواحد منهما يتقدم عليه طبعا اعني انه يتصور وجود
واحد منهما دون وجود الاثنين لان الواحد موجود
وهذه مقدمة كلية اذا اضيف اليها ان واجب الوجود
لا يجوز ان يوجد شي قبله اية قبلية فرضت انتج منهما
انه لا يتصور موجودان متصفان بوجوب الوجود انتهى
ولا يخفى ان في هذه العبارة اشارة بل دلالة على ان هذا
المركب لا يمكن ان يكون واجبا لذاته لان الواحد منهما
يتقدم عليه طبعا فلا يكون واجبا لذاته والا لما تقدم
عليه شي ولم يعلل امتناعه باحتياجه الى فاعل مستقل
لا يمكن ان يوجد وقال ان هذا انما ينتج اذا انضم اليها
ان الواجب لذاته لا يتقدم عليه شي باية قبلية فرضت
ولم يقيد ذلك بقبلية العلة الفاعلة او التامة قال الشارح
وفي الشفا هو شي لشي اي هيئة لجزء مع جزء كالهيئة
القائمة بالسقف مع الجدران ولا يخفى جواز ان
يكون المراد من قوله لشي انه يكون مع الاخر علة قابلة
لا فاعلة وهو ظاهر ولكن بقي الكلام في السؤال الثالث

لان الشيء الواقع اولا هو المزاج بل الصورة وعلى التقديرين
لا يمكن ان يكون من شيء مع شيء لانهما علتاه القابلية كيف
وان المفيض هو الله تعالى فلا فرق بين القسمين في ذلك قال قوله
بلفظه من على هذا دون الاول لا يخلوا من مناقشة ما او
كون الصورة مبدء للافعال لا ينافي ان يكون معلولة
لقابل بل الظاهر في العبارة ان يقال ان الاحاد اي
الاجزاء بالاسر اما ان يعتبر فيها امر زايد او لا يعتبر فعلى
الاول اما ان يكون ذلك الامر مبدأ للاثار الخارجية
وذلك على ان يكون شيء لشيء مع شيء منه شيء واما ان لا
يكون كذلك فيكون حينئذ شيء لشيء مع شيء فقط والا
هو الثالث والثاني هو الثاني والثاني من الاول هو
الاول فالانواع ثلثه فليتامل قوله فالممكنات اولا علة لكل واحد قال
واحد من الاحاد لانه لو لم يكن علة لكل واحد واحد فلا
يخلوا اما ان يكون علة لكل واحد او يكون علة لبعض دون
بعض لانتفاء الكل بانتفاء احد جزئيه واحدهما وكل منهما باطل اما
الاول فلاستلزامه عدم احتياج الكل واما الثاني
فلانه لا يكون العلة علة على الاطلاق حيث انها عبارة
عن علة لا يحتاج المعلول الى غيرها قوله قال ان لم يشتمل على غير
احترز به عن الجملة المركبة من الواجب والممكن فانها
تحتاج الى علة خارجة لاشتمالها على علة غير معلوله قال ان
الممكن كل جملة مرتبة من علل ومعلولات الى قوله فهي طرف

فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية اه قيل اقول اورد عليه
ان دعوى الاولوية ممنوع بل نقول ذلك البعض اولى بالعلية بالقياس الى
الجملة وعلة علة جزئها الذي هو ذلك البعض بالنسبة الى الجملة علة بعيدة
كيف ولو صح ان علة العلة اولى بالعلية يلزم ان يكون العلة البعيدة اولى
بالنسبة الى معلول معلوله هذا خلف على انا نقول لما ثبت ان العلة المستقلة
لا بد ان يكون علة مستقلة لكل واحد واحد ومشتملة على علة كل واحد فما فوق المعلول
الاخير الى غير النهاية كان اولى بالعلية للجملة انتهى وهذا كما ترى ان هذا الايراد
مشهور بينهم واولوية علة العلة في تاثيرها في المعلول برهانية وحكاية
العلة البعيدة من قبيل المغالطة حيث ان المستدل لا يذكره التام
وشدة نظر الى المراد ومن الظاهر ان علة العلة اولى بالعلية بحسب الشدة
والتاثير من العلة قال الحاكم انا نقول متى كان كل واحد من الموجودات
ممكنا كان وجوده من غيره اه قال غياث الحكماء في الرسالة المعقودة منه
لاثبات الواجب تعالى اقول على ما ذكر لم يلزم ان يكون لجميع الممكنات علة واحدة
بل علل لجميع الممكنات فلعل تلك العلل هي علل اجزاء الكل ولا يلزم ان يكون
الشيء علة لنفسه ولا لعلله فان كل علة هي علة لكل واحد من الممكنات لا
غير على ان ظاهر قوله فهو بالنظر الى ذاته معدوم محال انتهى وهذا كما ترى
ان من الجائز ان يقال مراد الحاكم انه كما ان كل واحد من الممكنات اذا اخذ
واحدا فيطلب له علة فاذا اخذ مع غيره وحصل الاثنان مثلا فيطلب لهما
علة وكان لهما وجودان ولا شك ان هذين الوجودين غير كل واحد منهما
فاذا طلب لهما علة فيتردد في العلة وعلى هذين الوجودين ليست العلة كل واحد
منهما بخصوصه بل يمكن ان يكون مجموع علل الاحاد وهذا المجموع اما

للجملة

الاحاد المعلولة

فقوله بالنظر الى ذاته يكون معدوما

قال

نفس المعلول او جزؤه او خارج عنه وعلى كل من شقوق الترديد نقول
ما قالوا وتوضيحه ان كل علة هي علة لواحد من تلك الممكنات لا غير لا يجدي نفعا
لان الكلام في المجموع فان قلت لم لا يجوز ان يكون علة المجموع بالمعنى المذكور
نفسه بمعنى انه كاف في وجوده من غير حاجة الى امر خارج عن الشيء معللا
على طريق توزيع الاحاد على الاحاد قلت انه لا شك في ان الاحاد بالمعنى
المذكور الثاني اي بدون اعتبار الهيئة الاجتماعية موجودات ممكنة
كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الممكن الموجود محتاج الى علة
موجدة كافية في ايجاده كذلك الممكنات الموجودة محتاجة الى علة
موجدة كافية في ايجادها بالضرورة ولما كان لكل واحد من تلك السلسلة
علة موجدة هي داخلة في السلسلة كانت العلة الموجدة للكل جميع تلك العلل
الموجدة للاحاد مع انه نقول جميع تلك العلل الموجدة التي هي علة موجدة
للسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة
عنها والاول اعني ان يكون مجموع السلسلة علة موجدة له محال لان العلة
الموجدة للشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا معينا او مركبا من احاد متناهية
او غير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المحال
تقدم المجموع على نفسه والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد من
السلسلة بآخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما متغايران
قطعا فالاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد ابطاله استدلالا
والثاني مما ننبه على بطلانه بديهة على اي وجه فرض اعني سواء فرض
تعليل المجموع بالمجموع تعليل الاحاد بالاحاد على سبيل الدور او لا على
سبيل الدور وهذا على ما هو المشهور عند الجمهور لكن ظاهر ما ذكره

الحكم

الحاكم ان مجموع الموجودات وان كانت غير متناهية يكون وجودها
من غيرها حينئذ لان نسبة الوجود والعدم اليها على سنة واحدة فيفتقد
الحدوث الذاتي على وجودها محتاج الى علة خارجة قال الشيخ فيما ثنى
في النمط الخامس فكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد الا يكون له
وجود لو انفرد فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو
الحدوث الذاتي وبالجملة كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو
انفردت ماهيته وتقرير النتيجة ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود
المعطي يكون لها قبل وجودها بالذات قال الحاكم واعلم ان الشيخ قرر
البرهان في الشفاء هكذا كل ما هو معلول وعلة ما قيل اقول فان قلت
هذا الدليل منقوض بالصور النوعية المتعاقبة والحوادث اليومية
المتسلسلة الجارية فيها فلما كانت الجملة في هذه الصورة ليست موجودة
بل الموجود ~~دليل واحد منها فلا يكن طلب علة الجملة بل انما تطلب~~ في كل وقت
ما هو علة واحد منها موجود في ذلك الوقت والكلام بعد محل نظر لان
تلك الجملة وان لم تكن موجودة في آن واحد لكنها موجودة في مجموع ذلك
الزمان الغير المتناهي وكما ان الموجود المجتمع الاجزاء يحتاج الى علة لكونه
ممكنا او ممكنات كذلك المجموع المتعاقب الاجزاء يحتاج اليها لذلك
فتأمل ثم اقول حاصل دليل الشيخ يرجع الى انه لما كان كل واحد واحد وسطا
بين طرفين خارجين عنه ولما فرض عدم التناهي لم يخل طرف خارج
عنها فلا يرد ان المجموع وسط بين طرفين جزء السلسلة وذلك المعلول
المحض المفروض اولا ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الشيخ دليل ابطال التسلسل
على ما لا يخفى والمذكور هنا على ما عرفت هو دليل اثبات الواجب على بعد

تسليم تحقق التسلسل فالبرهانان لا تشتركان في الدعوى فقوله ههنا ان يكون
لا لخلو عن شيء كما اشتهر وهذا كما ترى انه على ما حققناه سابقا دليل اثبات
والحاصل انه يدل على تناهي العلل الفاعلية واثبات علة فاعلية غير معلوله
وهي العلة الاولى الفاعلية ويدل ايضا بضرب من البيان على تناهي جميع
طبقات اصناف العلل الى العلة الفاعلية الاولى بمعنى استنادها في كل طبقة
الى علة فاعلية كذلك وان يتسلسل العلل الغير الفاعلية في طبقاتها
الى غير النهاية فقد بان ان مراد الشيخ علة اولى وغرضه من ذكر تناهي العلل
اما اثبات هذه العبارات بيان علة غير معلولة اي ثبوت الواجب تعالى **قال**
الحاكم نعم يرد ان يقال لا فرق بين العبارتين في المفهوم قيل اقول يمكن ان يقال
لعل هذا اصطلاح منهم والفرق انما هو في الاصطلاح لا في اللغة انتهى
وهذا كما ترى ان هذه العبارات ليست من مقولة المصطلحات بل من قبيل
ساير العبارات المذكوره لبيان مراداتهم وما ذكره صاحب القاعدة المجرد
حكاية تحقيق فيه **قال** الشارح قال الفاضل الشارح لما كان لمتناع
كون بعض الاحاد علة للجملة انما تبين بان يقال الى قول فيبحث لانه
فيما سبق بقول الشيخ فاما ان تقتضي علة هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد
اولى بذلك من بعض انتهى وهذا كما ترى انه مندفع بما ذكره الشارح الفاضل
بما حاصله ان الامام قسم كون المؤثر سببا داخلا الى ثلثة اقسام والقسم
الثالث على ما ذكره هو ان تكون العلة واحدا منها معينا وقال في ابطاله
ايضا باطل لان كل واحد يفرض على التعيين فانه لا يكون علة لنفسه ولا
لعلله ولا العلة علته الى ما لا نهاية له واذا كان كذلك لم يكن ذلك الواحد
علة لبعض احاد الجملة وما لا يكون علة لبعض احاد الجملة لا يكون علة للجملة

ثم ذكر في شرح هذا الفصل الذي الكلام فيه بعينه حيث انما ابطلنا القسم
الثالث من اقسام القسم الثالث وهو يقال ان علة الجملة واحد منها
معين فان قلنا انها ليست علة لبعض احاد تلك الجملة وما لا يكون علة
لبعض احاد جملة لا يكون علة لتلك الجملة فهذه المقدمة لا بد لها من الكلام
فذكر في هذا الفصل ما دل عليها وهي ان كل ما كان علة لجملة الى وبما نقلنا
ظهر ان ما نقله الشارح عنه ليس على وجهه ومن الجائز ان يقال في
توجيه كلام الامام لدفع ما ذكره الشارح ان كلام الشيخ على ما وجهه الامام
ان الجملة الواقعة في عبارته المحققة مقيدة بكونها غير شيء من احادها الا انه العلية وفي
ان يقال في قول الشيخ عقيب ذلك فهي علة اولا للاحاد ثم للجملة ايماء الى جهة
ما ههنا فتدبر **قال** الحاكم وفيه نظر لانه ان اريد بالعلة المطلقة العلة التي
يستند اليها كل واحد الحقيقة اقول اراد رحمه الله تعالى بالعلة المطلقة على
ما هو الظاهر العلة المستقلة فلا غبار لان العلة المستقلة للجملة لا بد
ان تكون علة مستقلة لكل واحد من احادها اذ لو استند شيء من احادها الى
غيرها لاحتاج الجملة اليه بالضرورة فلم يكن ما فرضناه مستقلا بايجاد الجملة
هذا خلف واما العلة في قوله لم يكن علة للجملة بالحقيقة ولم يكن المراد منها
المستقلة كان هذا الكلام في محل المنع اذ علة الجزء مطلقا علة للجملة لا
محالة في الجملة حقيقة لا مجازا اذ لو كان المراد منها العلة المستقلة
الى ما ذكره الشارح فتامل انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال ان ما ذكره
في العلة المطلقة يجري في العلة المستقلة فيلزم الهذيان ايضا او التحديد فتعين ان يكون
والمراد بالعلة بالحقيقة في قوله لم يكن علة للجملة بالحقيقة العلة
الفاعلية كما اشار اليه الحاكم بقوله لانها المراد بالعلة وان تقيد بالاطلاق ومن جهة

ولو رود هذا الاعتراض على ذلك الكلام منع قوله اذ علة الجزء مطلقا
علة للجزء اذ فاعل الجزء قد لا يكون فاعلا للكل حقيقة وهو ظاهر
قال الحاكم ورد عليه انه لو كان المراد ذلك لكان قوله اشارة الى كل
علة الجملة هو غير شيء من احادها الا قبل اقول الشارح رحمه الله تعالى جعل
المطلوب في هذا المقام هو مجرد وجود الواجب على ما فسر به بل كونه تعالى
منتهى كل سلسلة على ما صرح به اخرا موافقا لما ذكره الشيخ حيث قال
فاذن كل سلسلة تنتهي الى الواجب الوجود بذاته هو المطلوب ولا
شك في مدخليه الفصلين في اثبات المطلوب اما الفصل السابق
عليها وهو قوله كل علة جملة هي غير شيء من احادها الا فيحتاج اليه لبيان
ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات ولم يكن فيها علة غير معلولة
يكون الواجب طرفا لها لانها اذا ثبت احتياجها الى علة خارجة و
ثبت في ذلك الفصل ان العلة الخارجة علة لكل واحد من احاد السلسلة
لزم كون العلة الخارجة طرفا لتلك السلسلة لا محالة وح لا يلزم
الفاصلة بين المطلوب ومقدماته وعلى ما حمله صاحب المحاكمات
كلام الشرح حيث جعل المطلوب وجود الواجب يصير الفصلان
الاخيران على توجيهه مستدركا اسهى وهذا كما ترى لانه لا يلزم من كون
العلة الخارجية علة لكل واحد من احاد السلسلة الطرفية خلاف ما
ذكره الحاكم آنفا من العبارتين والشارح لم يثبت هكذا ولا بطريق اخر
بل زاد على علة الخارج للاحاد امر اخر كما يفهم من كلامه في الفصل الاول
واخرا فما ذكره هذا القائل من قوله لزم كون تلك العلة الخارجة طرفا لها
كما ترى الا ان يثبت بما ذكره الحاكم وغرض الحاكم وايراده بناء على ما ذكره

الشارح لانه لا يتم توجيه اصلا وقول الحاكم على ما فسره به اشارة الى ما
ذكرناه فلا تغفل وان غفل صاحب القيل عنه وكلام الشارح يدل على ما
سبق من ان كلامه يمكن ان توجه على وجه يوافق ما يفهم من كلام الامام من
ابطال التسلسل وكلام صاحب القيل لا يخلو عن شائبة منافاة
لما سبق منه فتنبه وفي قوله وعلى ما حمله صاحب المحاكمات كلام
الشرح الا ايضا تامل قال الحاكم ضرورة ان كل واحد منهما موجود والمجموع
ليس بموجود الا قيل اقول استلزام الشيء لامر لا يقتضي ان يكون الملزوم
اذا وجد وجد اللازم معه كيف والتناهي من اللوازم الخارجية
للجسم مع ان الجسم موجود في الخارج دونه وايضا لوازم المهية كالزوجية
بالقياس الى الاربعة اعتبارية وليست متاصلة في الوجود على ما صرحوا به
والا امتنع اتصاف المهية بها في الذهن اذ من الضروري ان كل صفة من
شانها الوجود في الخارج امتنع اتصاف الشيء بها الا بوجودها في بحسب
الخارج على ما ذكره كثير من المتاخرين ومن المعلوم ان الاتصاف الذهني
ليس بحسب الوجود الخارجي للصفة ولو قيل ان تلك الاشياء مستلزمة
لوجودها ضرورة عدم جواز انفكاك الوجود عن الشيء فابرا الاحتمال في
مستلزم لما به الاتفاق لكان اخصر واوضح في السؤال والحق في الجواب
ان يقال ان كلامه مبني على ان الوجود ليس بلازم للشيء لانهم فسروا اللازم
الخارجي بما يكون عروضه مستندا الى خصوص الوجود الخارجي واللازم
الذهني بما يستند عروضه الى خصوص الوجود الذهني ويسمى معقولات
ثانية ولازم المهية بما لم يكن لخصوص احد الوجودين فيه مدخل ويفهم
منه انه لا بد من مدخلية الوجود المطلق على ما صرح به بعض المحققين مصحح الوجود من حيث هي

عن ان تكون لازما اما تعريف اللازم بما يمتنع انفكاكه عن المهيه فالمراد
منه ما يمتنع انفكاكه عن المهيه الموجوده على ما صرح به المحقق الشريف
ليتناول لازم الوجود والماهيه ولم يختص بالاخير ولا يخفى ان المتبادر
من هذه العباره ما عدا الوجود نظير ذلك انهم عرفوا العله بما يحتاج اليه
الشى ويدخل فيه الامكان نظرا الى الظاهر مع انه لم يتحقق علة تامه بسيطه
وهو خلاف ما صرحوا به فقال بعض المحققين المراد من الشى الممكن والمتبادر
منه ما عدا الامكان قال الشيخ فى المقالة الاولى من منطق الشفاء ان
كل واحد من الوجودين يلحق المهية خواص واعراض ما يكون للمهية عند
ذلك الوجود يجوز ان لا يكون لها فى الوجود الاخر وربما كانت له لوازم
يلزمه من حيث المهيه لكن المهيه يكون معروضه او لازم يلزمها شى انتهى والظاهر
ان المقرر هو الوجود فهذا الكلام صريح فى مدخليه الوجود فى اللازم فيحمل
عنه نفس الوجود انتهى وهذا كما ترى ضرورة ان نفس المهيه غير وجودها الا وجودها
بحيث انه عباره عن نفس المهيه بما هى والظاهر انها متقدمه على الوجود مع وجودها
تقدما بالمهيه وعبارة الشيخ متصلا بما نقله صاحب الفيل يدل عليه
وذلك حيث قال كل واحد من الوجودين لا يثبت الا بعد ثبوت تلك
المهيه انتهى وهو يدل على ما ذكرنا وفى الشفاء والاشارات اشارات الى
ذلك بل تصريحات به حتى ان من المتاخرين من تفطن به ايضا فى حواشيه
على الحاشيه القديمه حيث اشار الى هذا التقديم بقوله فهذا التقدم
قسم اخر خارج عن الاقسام الخمسه وتجد بالعقل هذا القسم من التقدم
انتهى ولا يخفى ان المراد من الاقسام الخمسه التقدم بالزمان والشرف
والطبع والعليه والرتبه ومن الظاهر ان ما به التقدم فى المتقدم بالطبع

هو الوجود

هو الوجود وفى العليه هو الوجوب وان تقدم المهيه على الوجود
ليس من هذين التقدمين ولا من غيرهما فهو ظاهر فقد تعين ان تكون
قسما سادسا خارجا منها فيعبر عنه بالتقدم بالمهيه واصرح من ذلك
كله ما قاله الشيخ فى التعليقات الوجود من لوازم المهيات لا من مقومها
لكن الحكم فى الاول الذى لا ماهيه له غير الانيه يشبه ان يكون الوجود
حقيقته اذا كان على صفة وتلك الصفه هى تاكد الوجود وليس تاكد
الوجود وجودا يختص بالتاكد بل هو معنى لا اسم له نعبر عنه بتاكد
الوجود فتدبر قال الحاكم فان قلت ما ذكرتم فى غير الوجودات الخ
قيل اقول المستفاد من قول الشيخ ولكن لا يجوز ان تكون الصفه التى هى
الوجود للشى انما هى بسبب المهيه التى ليست هى الوجود لجواز ان تكون
على طريق المفهوم فيكون وجود الواجب معلولا للذات فاشكل عليه الامر
فى انه يلزم ح ان يكون الشى متقدما على نفسه فاجاب بما محصله
وملخصه ان اللازم ههنا تقدم الوجود على كونه موجودا ايدل على
ما ذكرنا وهو المراد بقوله وجوده فلا يلزم تقدم الوجود على الوجود
ولا تقدم كونه موجودا على كونه موجودا يدل على ما ذكرنا قوله فما
بعد بل اللازم ان الوجود متقدم على كونه موجودا ولا محذور فيه
وبناؤه على ان العله ان كانت غير الوجود كانت متقدمه بالوجود
على معلوله اى كانت موجوده اولا فصار المعلول موجودا واما اذا
كانت العله نفس الوجود فيكفى فى العليه تقدمه بنفسه لا بوجوده
حتى يلزم تقدم كونه موجودا على كونه موجودا وجميع ذلك تعسف
فان قول الشيخ حيث قيد المهيه بكونها غير الوجود ليس من جهة ان الحكم

انتهى ولا يخفى ان كون الوجود من لوازم
الماهية محمول على المعنى الغير المشائى الا
مصطلحى يعنى عدم انفكاكه عنها الا ا
استناده اليها والا لكانت واجبات بذاتها تمام

~~بعد دال على ما ذكرنا قوله فيما بعد بل اللازم~~
ان الوجود متقدم بنفسه على كونه موجودا م

ما هو عين الوجود بخلاف ذلك بل من جهة ان الحال فيه اظهر من ان يخفى
ضرورة ان الشيء لا يكون سببا لنفسه بل المهم له نفي ما ذهب اليه بعض
المتكلمين من ان ذات الواجب تعالى غير الوجود وكان سببا للوجود
فلهذا قيد المهية او من جهة التنبيه على ان المراد بالمهية غير الوجود
على ما ذكره صاحب المحاكمات واما الفرق بين الوجود وغيره فحكم لان
العقل يحكم بان العلة ما لم يكن موجودة اولا لم يوجد المعلول سواء كان
عين مفهوم الوجود او غيره وايضا كون الواجب عين الوجود ومع هذا
كان وجوده معلولا لذاته مما لم يذهب اليه الشيخ ولا غيره فكيف يحمل
كلام الشيخ عليه فتأمل ولا تخبط انتهى وهذا كما ترى ان من الجايز ان يقال
في توجيه كلام المحاكم ان مراده ان المهية التي هي نفس الوجود يقتضي صدق
الوجود المطلق عليه فالذي يتاخر عن الوجود على ما ذكره المحاكم هو
كونه موجودا ايرجع الى صدق الوجود المطلق الذي هو مقتضاه ومن
هينا لا يلزم تقدم الشيء على نفسه لان المتقدم غير المتاخر حيث ان
الاول هو الوجود الخاص الذي هو عينه والثاني هو الوجود المطلق
الصادق عليه كما هو المشهور فتدبر قال المحاكم فنقل تخصيص لزوم احد
الامرين بتقدير عدم المقارنة غير مطابق الخ اقول هذه المناقشة
مبنية على اعتبار مفهوم الشرط وانه على تقدير انتفاء الشرط ينتفي
الحكم الذي هو لزوم احد الامرين وانت تعلم ان القول بالمفهوم مما
نفاه بعض الاصوليين ومن قال به فانما اعتبره فيما اذا لم يوجد للتقييد
فايدة اخرى غير ان يقتضي الحكم ثابت لما لم يتحقق القيد وهينا يحتمل جزما
ان يكون تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة بناء على ان المبناء

عدم المقارنة بناء على ان عدم المقارنة هو الحق عند الشيخ واليه ذهب
الشارح والمقصود نقل اعتراضه على المذهب الحق والاشارة الى دفعه
واما ان هذا الاعتراض عام الورود وكان قايما على ما اختاره الامام
ايضا فلا يتعلق به غرض الشارح رحمه الله تعالى فهذا وجه التخصيص في
النقل واما ما ذكره من التوجيه بقوله لا يقال التغير نافع في تصحيح النقل
وان كان نافعا في صحة التخصيص المذكور فالمقصود منه دفع ما اورده
من النظر الذي حاصله ان لا وجه لتخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم
المقارنة لا دفع ما ذكره من عدم صحة نقل التخصيص انتهى وهذا كما ترى
حيث ان غرض المحاكم انه يفهم من كلام الشارح ان هذا بعينه ما ذكره
الامام وليس كذلك لانه لا يمكن تخصيص هذا الذكر بذلك الوجه وعلى
تقدير صحة هذا الوجه لا يندفع ما ذكره المحاكم من عدم كون ما نقله
الشارح المحقق مطابقا لما ذكره الامام وبالجملة ان ايراده على الشارح
المحقق من حيث ان ما نقله عن الامام لا ينطبق على كلامه حيث انه لا يمكن
التخصيص بهذا الوجه قال المحاكم ولانا نقول لا يلزم كون الوجود متحدا في
الحقيقة الخ اقول فيه بحث اما اولا فلان هذا الكلام مشترك
الورود بين ما ذكره الامام وبين ما ذكره الشارح نقلا عنه كما لا يخفى
تأمل وليس له اختصاص بما نقله فهذا الايراد على الشارح
الامام لا على الشارح واما ثانيا فلان حقيقة الواجب لو كان هو الوجود
بشرط عدم العروض فلا يمكن دخول هذا الشرط العدمي في حقيقة الواجب
تعالى شانه ولا ان يكون التقييد به داخلا فيها فيبقى مجرد الوجود فيلزم
التساوي بين وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة وان التزم

اي علم مقارنته للماهية

ما قاله الامام

وبالجملة ان غرض المحاكم في هذا الكلام على ان ما ذكره الشارح المحقق نقلا عن الامام على انه تصرف في كلامه حيث لا يطابق قوله في شرحه وليس بصدد الايراد على الشارح المحقق بانه لا يمكن تخصيص عدم المقارنة بالذكر لتلك الفايدة وما اورده هذا القايل لا يندفع به ايراد المحاكم

التساوي في الحقيقة النوعيه وان الفرق بينه وبينها بالامور الخارجة
فكان مكابرة فاحشه وكيف يمكن القول بان وجود الواجب الذي اتصف
بالوجوب عين حقيقته ووجود الممكن الذي اتصف بالامكان مع ان الوجوب
والامكان من لوازم الماهيه وباختلافهما يختلف الذات والماهيه واما
ان الامام اعترف بتساويهما من حيث الوجود ولا يلزم تساويهما مطلقا
فجوابه ان الامام جعل تساويهما محذورا واورد ذلك الايراد على
الشيخ فلو اراد بتساويهما مجرد الاشتراك في كونهما وجودا وذلك يرجع
الى انهما مشتركان في مفهوم الوجود وان الوجود مشترك معنوي بينهما
وذلك مما لم ينكره الشيخ بل اثبته فعلم ان المراد منه الاشتراك في الحقيقة
النوعيه وقد عرفت فساده انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره بقوله
اما ثانيا فلانه ماخوذ عما ذكره المحاكم في دفع الشبهه بقوله والحق ما
ذكره الشيخ ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ثم الوجود المقارن
للماهيات مختلف بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود
فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة انتهى وذلك كما ستجي في اخر ما ذكره
بقوله اشارة واجب الوجود المتعين الخ واشار ايضا الى ما ذكره صاحب
الفتيل بقوله واعلم ان هذا البحث من اوله الى اخره مبني على كلية الوجود
وتعدده والحق ان المتعدد هو الموجود لا الوجود ثم جدير بان ينقل ما
ذكره الشيخ في الشفاء ليكون شرحا لهذا المقام قال فهو مجرد الوجود
بشرط سلب العدم وساير الاوصاف عنه ثم ساير الاشياء التي لها
ماهيات فانها ممكنة توجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط
سلب الزوايد عنه انه الموجود المشترك فيه ان كان موجود اهذه صفته
المطلق

والاختلاف في مجرد الوجود

فان ذلك ليس الموجود بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني
في الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الاخر هو الموجود لا
بشرط الزيادة فالوجود بشرط لا هو المذكور ههنا في كلام المحاكم عكس ان كون
هو الوجود بالشرط الذي في كلام الشيخ الظاهر ان يكون بهذا المعنى لا غير
قال المحاكم والحق ان المتعدد هو الموجود لا الوجود الى ما قيل اقول هذا ما ذهب
اليه اهل التحقيق وهو ان الوجود شخص واحد قايم بذاته وموجوديته نفسه
وهو عين ذاته تعالى وموجوديه ما عداه من الممكنات بسبب علاقة بينها
وبينه الا ان حقيقة تلك العلاقة غير معلومة لنا فالموجود متعدد والوجود
واحد كما ان المشمس متعدد والشمس واحد وقد نقل عن المحقق الشريف ههنا
حاشيه هذه اما ان الوجود ليس بكلي فلانه لو كان كليا وهو عين الواجب
لكان للماهيه للواجب ماهيه كليه وانه محال واما انه لا يتعدد فلان كلا
من فرديه لو كان مجرد الوجود لزم ان يكون الوجود مع وحدته متعددا
وانه محال ولو كان الفرد هو الوجود مع شي لزم تركب الواجب وانه ايضا
محال اقول فيه بحث اما في المقام الاول فلان الوجود الذي هو عين الواجب
هو الوجود الشخصي البسيط وقولنا الوجود المطلق قول العرض العام فلا
يلزم ان يكون للواجب ماهيه كليه واما في المقام الثاني فلان تعدد
بتعدد افراده التي يكون المطلق عرضيا بالنسبه اليها وكل واحد منها
بسيط داخل تحت مفهوم عرضي فلا يلزم تركب اصلا ولو سلم ففي الممكنات
دون الواجب انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره المحاكم بنا على مذاق اهل التحقيق
والذوق من المتالهين من ان الوجود هو الجزئي الحقيقي الذي هو
الواجب وما عداه من الممكنات موجود بمعنى انتسابه الى حضرة الوجود فما

هو ما عداه المحاكم فتدبر ... انتهى
لا يخفى ... والتحقيق ان ما ذكره المحاكم بقوله ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود هو الوجود الذي ذكره الشيخ ههنا بقوله انه الموجود بشرط لا زيادة تركيبه بيان تحقيقه على زيادة كلام

ذكر من الايراد في المقام الاول بان قولا الوجود المطلق قول العرض العام
مدفوع حيث ان هذا على مذاق غير هولاء من الحكما وبالجملة ان المذاهب
في الوجود ثلثة الاول لمذهب الصوفيه وهو ان الوجود والموجود كلاهما
جزئي حقيقي منحصر فيه تعالى واما ما عداه من الممكنات فانما هو شئون و
اعتبارات لذلك الوجود الحقيقي والثاني ما ذهب اليه اهل الذوق
كما قلنا والثالث ما ذهب اليه الحكماء من كون الوجود والموجود كليهما
امرا كليا والوجود الذي هو عين حقيقه واجب الوجود هو الجزئي الذي
لا يحل الا المهيه والوجود والمذهب الثاني مشارك لكل من هذين المذهبين
في جزء تقريره ذلك ان كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم
اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا
وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا
فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى الغير
الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن فكل
مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات
المغايره للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فلا بد ان
يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما وجب
ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قايما بذاته ويكون تعينه بذاته لا بامر زائد
على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود
مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه
امكان التعدد ولا انقسام وقايم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون
الواجب هو الموجود المطلق اي المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه

وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للمهيات الممكنه فليس معنى كونها موجوده
الا ان لها نسبه مخصوصه الى حضره الوجود القايم بذاته وتلك النسب
على وجوه مختلفه وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على ماهيتها فالموجود
كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا هذا محصل ما ذكره المحاكم على ما اشار اليه
المحقق الشريف بقوله هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا
ولا يعلمه الا الراسخون في العلم فان قلت الذي يتبادر الى الذهن من لفظ
الوجود مفهوم لا يمنع الشركه فكيف يكون جزئيا حقيقيا وايضا المفهوم
من لفظ الموجود ما قام به الوجود كما اشتهر في كلامهم فكيف يفسر بمعنى
لا يفهمه احد قلت الجواب عن الاول ان الكلام في حقيقه الوجود لا فيما يتبادر
اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز ان يكون مفهوما كليا وعارضا
اعتباريا لتلك الحقيقه الممتنعه عن الاشتراك في حد ذاته كمفهوم الواجب
بالقياس الى حقيقته وعن الثاني ان المتبع هو البرهان وما يؤدي
اليه لا الاشتهار في الالسنه بمعونه الاوهام نعم يتجه على المقدمه القايله
كلما هو محتاج في كونه موجودا الى الغير فهو ممكن منع لطيف وهو ان المحتاج
في كونه موجودا الى الغير هو وجوده وسند منع نظر دقيق وهو انه لما احتاج
في موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك من غيره وصار معلولا موقوفا
في ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن سواء كان نسمي ذلك الغير
الموقوف عليه وجوده او موجدا ومما يؤيد كون الوجود عين الواجب
ان الوجود في حد ذاته مناف للعدم وهو ابعد المفهومات عن قبول العدم
لان كل ما عداه لا يمتنع عن قبول العدم لذاته بل بواسطه الوجود ولا
شك ان الواجب هو الذي ينافي العدم لذاته لا ينافي بواسطه غيره

فهو ممكن منع لطيف فهو ان المحتاج في كونه موجودا الى غيره

وبما قررناه من التفصيل يلوح حال ما قال صاحب الفصوص وسيدفع كلامه
اولا وثانيا بلا فصل ثم ان ما ذهب اليه الصوفيه هو ان ما عداه تعالى
لا موجود ولا وجود بل هو شئون واعتبارات وما قال به بعض المتشبهين
اليهم من انه لا اختلاف بينه وبين ما عداه مردود بل ما يتوهم من الاتحاد
فانما هو لشده قرب قال الحلاج في توهمت انك انى وذلك حيث انه
لما انقطع عن ذاته ونسي هويته فقد انمحى عنده ولاحظ الواجب الحق
بل لم ير الا ذاته الحقه المتعاليه في الوجود فقد توهم انه هو هو كما ان
نفوس العوام نسيت ذواتها وهوياتها فيشير بانا وانت الى ما يتعلق
به من الابدان كانها توهمت انها هي كما نبه عليه الشيخ العارف السهروردي
واما الاتحاد والحلول وامثالهما فلا يقول بها احد من هولاء قال
الشيخ العارف السهروردي الذي هو خال هذا الشيخ في عوارف المعارف وأما الاتحاد والحلول وامثالهما فلا يقول بها الحد من هولاء قال الشيخ العارف السهروردي
حكاية عن الشيخ ابي علي الفارمدي انه حكى عن شيخه ابي القاسم الكركاني
انه قال الاسماء التسعه والتسعون تصير اوصافا للعبد السالك و
هو بعد في السلوك غير واصل ويكون الشيخ عني بهذا ان العبد يا حد
من كل اسم وصفا لائما حال البشر وحضوره مثل ان ياخذ من معنى اسم الرحيم
معنى من الرحمه على قدر البشر وكل اشارات المشايخ في الاسماء والصفات
التي اغرتهم عليه هذا المعنى كيف وان الممكنات محفوفة بالعدم
السابق واللاحق بل ممنوه بالعدم بحسب جوهر ذاتها وكيف يتصور
اتحاد المهيات مع الواجب ولا نسبة للمهيات معه اصلا ثم ان المحاكم
قد اختار ذوق المتالهين حيث قال والحق ان المتعدد هو الموجود لا
الوجود وقد تصدينا لتحقيق المقام على النمط الاولى في شرحنا على الهيات

كتاب الشفاء قال الشارح اعلم ان الدور ان كان ظاهر الفساد لاجل
انه لان الدور سلسله متناهيه وكل سلسله كذلك تنتهي الى الواجب
لما مر قال الشارح بل اما باعتبار كالعاقل الدليل بالتسميه كما يظهر من
الشفاء حيث قال فيها انه مجرد التسميه وترتيب المعاني سعديه وتاخير
كقولنا ان العاقل هو المجرد الذي له مجرد او عنده مجرد والمعقول هو
المجرد الذي عند مجرد وذلك حيث انهما تصدقان على الجوهر المجرد نفسه
من دون اعتبار امر زايد على مجرد التسميه وترتيب المعاني والحاصل
انه بعد ان قال ان ذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثره
قال وذلك لانه بما هو هويه مجرده عقل وبما يعتبر ان هويته المجرده لذاته
فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هويه مجرده وهو عاقل ذاته
فان المعقول هو الذي مهيه المجرده لشي والعاقل هو الذي له مهيه
مجرده شي ليس في شرط هذا الشي ان يكون هو واخر بل شي مطلقا والشي
المطلق اعم من هو او غيره ونعم ما اشار اليه الشارح المحقق بقوله
او بغير ذلك وان كان بعض الاجلاء الاعلام لفي غفله عن هذا قال
الشارح عند اطلاق هذا الموجود الاشاره الى الفرق بين اطلاق
الشي على الشي باعتبار شي وبين اطلاقه عليه عند شي فاذا تقرر هذا فنقول
ان صدق الموجود المطلق على هذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق
هذين الموجودين عليهما اصدق عرضي وان كان تصدقه عليهما ذاتيا
بحسبهما فلذا قال فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان و
نظير ذلك ان الابيض يصدق على زيد وعمرو عند اطلاق هذا الابيض
وذلك الابيض صدقا بالعرض وبحسبهما صدقا بالذات ثم لا يخفى

ان هذا بظاهره يخالف ما سيذكره بقوله وكذلك الوجود في وقوعه
على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات لا اقول على مهيات الممكنات
بل على وجودات تلك المهيات ثم لا يخفى ان للوجود اطلاقات منها
الوجود المطلق بالمعنى المصدري وانه من المحمولات العقلية لا وجود
له في الخارج ولا حصة وهما زايدان على المهية وقد يعبر عن هذه الحصة
بالوجود الخاص كما هو المشهور ولذا قال الشيخ في الشفاء ان للمثلث
حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي
سميناه بالوجود الخاص ولم يقل هو الوجود الخاص تنبيها على ان هذا
الاطلاق بمجرد التسمية واراد من الوجود فيما وقع عنه في الشفاء
بقوله ولم يرد به معنى الوجود الاثباتي هو الوجود المطلق معناه
المصدري وان كونه عرضيا للوجودات الخاصة بمعنى المهيات المخصوصة
لانا فان كونه ذاتيا لما له من الحصص كالوجودات المضافة الى المهيات
وان ما قاله الشارح يصح توجيهه لو لم يفصله بقوله لا اقول الى ما تقدم
قال الشارح اتصاف الجسم بالملون لم يقل باللون لان اتصاف السطح
باللون بالذات دون الجسم ولكن لما كان السطح هو الملون فكون
اتصاف الجسم بحسب الذات قال الشارح لزم اما كون الوجود مساويا
للوجودات المعلولة فيكون الفرق بينهما بافتقار الوجودات المعلولة
الى علة غير ماهيتها بخلاف وجوده تعالى لافتقاره الى مهيته والثاني
باطل لما ذكر من الدليل فتعين الاول فيكون وجوده ايضا زايدا على
مهيته كما في الممكنات قال الشارح واما بالاولوية وذلك حيث يطلق
تارة على ما للشيء لذاته وعلى غيره بواسطته كالواحد على ما لا ينقسم لكن

لا من جهة انقسامه واخرى على ما يكون للشيء اكثر دوام وثبات
ولغيره بحسب ما يقابله وذلك على ما قال الشيخ في الشفاء فان الوجود لبعض
الاشياء من ذاته ولبعضها من غيره وكل ما هو متقدم بمعنى فهو اولى به من
غير عكس فقد يكون شيئان يشتركان في معنى من المعاني وليس هو لاحدهما
قبل الاخر فيه معا لكن احدهما اولى به لكونه اتم فيه واثبت تدبر قال الشارح
والوجود جامع لجميع الوجوه الثلاثة غير جامع لجميعه كما يظهر ما قاله الشيخ
في الشفاء ان من المعاني المقولة بالتشكيك هو الوجود فانه ليس موجودا
فيها على صورة من كل وجه فانه موجود لبعضها قبل ولبعضها بعد فان
الوجود للجوهر قبل الوجود لساير ما يتبعه وايضا فان الوجود لبعض
الجواهر قبل لبعض وكذلك الوجود لبعض الاعراض قبله لبعض فهذا طريق
التقدم والتاخر وكذلك يختلف من طريق الاخرى والاولى فان الوجود
لبعض الاشياء من ذاته ولبعضها من غيره ثم قال واما الذي يختلف فيه
بالشدة والضعف فذلك اما يكون في المعاني التي تقبل الشدة والضعف
مثل البياض وقد وافقه بهمنيار في التحصيل حيث قال ان الوجود بما هو وجود
لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة
اشياء هي التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان
فقد بان ان الشدة والضعف لا يجريان في الوجود وذلك لان الاختلاف
النوعي معتبر فيه على ان يكون العقل بمعونة الوهم ينتزع امثال الضعيف
عن الشديد والوجود العام ليس الا بمعنى مصدري لا يكون جنسا ليندرج
تحته انواع ولا نوعا ليندرج فيه اشخاص او اصناف قال الشارح كالبياض
المقول على بياض الثلج وبياض العاج لاصالة السواد على القول المشهور ان البياض

جنس لما تحته من المراتب المختلفة شدة وضعفا والحيوان المقول بالتشكيك
هو الابيض بالقياس الى الجسمين كما صرح به اولا وكذا ليس صدق الوجود
على وجود العلة اقدم من صدقه على وجود المعلول الا ان يقال صار وجود العلة
وجودا فصار وجود المعلول وجودا بل يقال وجدت العلة فوجد المعلول
اى صادفت العلة موجودة فحصل المعلول موجودا فالمقول بالتشكيك
هو الموجود بالقياس الى العلة والمعلول ولا الوجود بالقياس الى وجود
وقس عليه ساير انواع التشكيك فتامل انتهى وهذا كما ترى ان الشيخ
لا يصير مستندا لمثل الشارح وما ذكره بقوله صار وجود العلة وجودا
لا معنى له ان يكون الوجود مثل المهيات فى الخارج على ان ما حققه صاحب
التقييد فى حواشيه على التجريد ان الوجود يقال على الوجودات اى العوارض
للمهية على التشكيك ينافى ما سبق منه ولا تدبر فيه فان البحث فيه مجال
واسع من الجانبين قال الحاكم فانه لما ثبت ان البياض المقول على البياضين
ليس طبيعة نوعية ولا جنسية ثبت ان البياضين ليسا مشتركين فى ذاتى
اقول اقول فيه نظر ظاهر اذ المبين ان البياض ليس ذاتيا لهما واما انهما لا
يشتركان فى ذاتى اصلا فغير لازم مما ذكره بل لا يصح فى نفسه لان دخولهما تحت
مقولة الكيف الذى هو الجنس العالى ضرورى ولا يذهب عليك ان توجه
السؤال لا يتوقف على ادعاء كونهما نوعين مفردين لا يدخلان تحت جنس اصلا
فان الانواع المندرجة تحت جنس وهى اكثر الانواع بجميعها على ان الشيخ
ذهب الى ان النوع الاضافى اعم مطلقا من الحقيقى لهما اسما فيتوجه المذكور
انتهى وهذا كما ترى يمكن ان يقال انه اراد الحاكم من عدم اشتراكهما فى ذاتى
عدم اشتراكهما فى ذاتى يكون بياضا فليس البياض ذاتيا للبياضين ونويده

انه يفهم من هذه العبارة بمعونة ان هذا الوصف اشعار بالعلية ان
اشتراك البياضين من حيث انهما بياضان فى ذاتى يستلزم كون البياض
ذاتيا لهما وكذلك يؤيده ما فرعه الحاكم عليه بقوله فيكونان نوعين
مفردين من دون تقييده بقوله لا يشتركان فى ذاتى اصلا وكذلك قوله
عقيب ذلك ولو كانا نوعين فقد بين ان ما وقع عنه من الضرورة فى قوله
دخولهما تحت مقولة الكيف الذى هو الجنس العالى ضرورى محل كلام
كيف وانه من غوامض المسائل الحكمية قال الشيخ مع علو رتبته فى تحقيق
المسائل واثباتها وبيانها فى منطق الشفاء فى فصل تعريف عدد المقولات
قد بقى مما يتصل بالبحث الذى نحن فيه النظر فى تصحيح العدد الذى لهذه المقولات
فانه وان لم يكن حصرها فى عدد اقل فليس يمكن بسطها الى عدد اكثر وهذا
شىء يحاوله جمهور المنطقيين فان السبيل فى تصحيح ذلك يحوج الى انحاء ثلثة
من النظر احدها ان يبين ان حملها على ما تحتها ليس على سبيل الاتفاق
فى الاسم وليس على سبيل حمل معنى واحد مختلف بالتقدم والتاخر فيكون
على سبيل التشكيك ولا ايضا على سبيل قول اللوازم التى تقال على ما
تحتها بالسوية من غير اختلاف ولكن لا يكون من المقومات بل يكون
من اللوازم والامور الاضافية التى لا يتقوم بها ماهية الشىء فاذن يبقى
ان حمل المقولة على ما جعلوه انواعا لها حمل معنى واحد مقوم لمهية
تلك الانواع وليس على سبيل احد الوجوه المستثناة لكان كل واحد منها
جنسا بالحقيقة لما جعل نوعا او لم تكن نسبة واحد منها الى ما جعل نسبة
العرض الى التسعة او نسبة الموجود الى العشرة او نسبة النسبة الى عدة منها
كالاين ومتى والجدة والفعل والانفعال فانه ان كانت الكيفية مثلا ليست

او ما ارى انّه حق او فائدة
انه ولا واحد من هذه المقولات
الا ويقال على الجنس قول
الجنس وهذا يحتاج الى م
نوعا لم

يقع على الاشياء المجعوله انواعا لها على شرايط وقوع الجنس ولكنها كانت
تقع على سبيل اللوازم وان كانت بحيث لو اخذت جنسا لما تحتها بل اركانا
حمل ما تحتها على ما هو اخص مما هو تحتها حمل مقوم فصار كل واحد مما
تحتها بالحقيقه هو الجنس الاعلى وكان مثلا الجنس الواحد منها هو الذى
يسمى كيفية انفعاليه وانفعالات فى الجنس الاخر مثلا الملكات والحالات
فكانت الكيفيه مقوله على هذه الاعلى سبيل قول الجنس بل على سبيل اللوازم
فكان عدد الاجناس التى هى بالحقيقه اجناس عاليه فوق العدد المذكور وهذا
الوجه من دقيق النظر لم يشتغل به احد ممن سلف انتهى وهو صريح فى ان
من غوامض المسائل التى لصعوبتها لم يشتغل احد ممن سلف فكيف يصح
هذا القائل دعوى الضروره فى مثلها قال الشارح ان الوجود مشترك فهو
من حيث هو وجود يقتضى لما عروض الماهيه او لا قلنا يمكن الجواب بان الوجود
المطلق يقتضى عروض نفسه للواجب ايضا وان الوجود المطلق لا يقتضى
شيئا بل الماهيات تقتضى العروض والجواب تفصيل ويقال ان اراد المطلق
يقتضى عروض افراده للماهيات او لا عروضها فالجواب ما ذكره الشارح وان اراد
المطلق يقتضى عروض نفسه او لا عروضها فالجواب ما ذكره الشارح وان
اراد المطلق يقتضى عروض على الوجهين فتامل انتهى وهذا كما ترى لا يصح
القول بان الوجود المطلق يقتضى عروض نفسه له تعالى لان ذاته مطابق
صدقه ومصداق حمله واما مصداق حمله على غيره ذاته من حيث استناده
اليه تعالى فالمحمول فى الجميع زايد بحسب الذهن الا ان الامر الذى هو مبدا
انتزاع المحمول فى الممكنات ذاته من حيث هى مكتسبه من الفاعل وفى الواجب
ذاته بذاته لا بامر وجودى قايم بذاته فهو فى ذاته بحيثيه اذا لاحظه العقل انتزع

منه الوجود المطلق بخلاف غيره فالوجود المجرد الذى هو ذات الواجب
يقتضى صدق المطلق عليه فالمقتضى هو الوجود المجرد والمقتضى هو صدق
المطلق كما صرح به المحققون ومن هاهنا ظهر ان صدق المطلق لا يقتضى
العروض بل هو المقتضى الوجود الخاص بل نقول ان اقتضاء ذاته الحقه لا يقتضى
ايضا عروض الوجود المطلق له بل ان نسبته اليه نسبة الذاتيات الى الذات من
حيث عدم احتياجه فيه الى الحيثيه مطلقا لا تعليلا ولا تقييدا بل ذاته بذاته
مصداق حمله عليه كنسبة الانسانيه الى الانسان مثلا حيث ان ذاته
مصداق حملها عليه ومطابق صدقها واما قوله بل الماهيات تقتضى العروض
فهو مستدرج فيما ذكره الشارح ايضا [illegible] عروض الوجود المطلق [illegible]
ان العروض [illegible] بعض حصصه له كما ذكره فى الحواشى التفصيل
[illegible] يمكن ان يكون جزءا من هذين الوجهين ايضا بوجه ما اذ لكل المراد عروض
الافراد واللاعروض كذلك ويمكن عروض حصه من الوجود المطلق للواجب
تعالى وهذا ايضا مما تطلق عليه الفرديه ولا غبار فيه بل عروض الوجود المطلق
له يستلزم هذا والتخصيص بغير الحصص تحكم كما ترى وعلى تقدير ان يكون
المراد ان المطلق يقتضى عروض نفسه او لا عروضها يمكن اجراء الجواب الذى
ذكره الشارح بوجه تدبر قال الحاكم فان من الجاير ان يكون الواجب محتاجا
صفه عدميه الى شىء مدعى لو قيل اقول فيه ان تجرد وجود الواجب هو مناط
الواجبيه عند الحكيم فكيف يمكن احتياج الواجب فيه الى شىء على ان ما
ان يرجع هذا الامر وجودى وهو كون الواجب موجودا بذاته فتامل فيه
انتهى وهذا كما ترى ان تجرده تعالى عبارة عن تقدسه عن الماهيه وتنزهه
عنها ويعبر عنه باللاعروض اى عدم عروض الوجود له فمفاده يرجع
ان المراد من العروض ما هو اعم من عروض الاعراض الخارجيه لمحالها وما يرجع الى مجرد انتزاع الوصف
من الموصوف كما فى الامور الاعتباريه التى يتصف بها الاشياء بحسب نفس الامر كالوجود المطلق
[illegible]

الى انه نفس الوجود القايم بذاته فلا يصح ان يكون مناط الواجبية كيف
وذلك نفسها فلو احتاج في كونه نفس الوجود الذي هو عين حقيقته
الى الشي لزم احتياجه في وجوده اليه فيلزم امكانه وذلك بخلاف ما
عليه اس امكانه نظرا الى بعض جهاته واعتباراته على ما ذكره الشيخ في
الهيات الشفا في حل شبهه بقوله فينبغي ان تجتهد جهدك في ان تخلص
عن هذه الشبهه وتحفظ انه لا تكثر ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته ماخوذة
مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة
الوجود بل من حيث ذاتها انتهى ثم لا يخفى ان ما ذكره في مرتبة العلاوة من
رجوع التجرد وعدم عروض الوجود الى كون الواجب موجودا بذاته محل
تامل بل انه يرجع الى كون الوجود عينه اذ ترى ان الاشاعرة من المتكلمين
لما ذهبوا الى زيادة وجوده على ذاته حكموا بوجوده بذاته فقد ظهر ان
وجوده بذاته ليس معنى عينية الوجود لذاته ولا يرجع اليه ايضا ثم ان
حاصل ما ذكره المحاكم هو ان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللازم منه
فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ما ذكره الشارح
المحقق في هذا المقام فتدبر قال الشارح لان دليلهم الذي عليه يعولون
وبه يصولون قولهم انا نعقل ماهيه المثلث مع الشك في وجوده الخ
قيل اقول لا يخفى ان الشك انما ينافي التصديق بثبوت الوجود لماهية المثلث
لا انا نعقل ماهيه الوجود بل يستلزمه فانقل الامام ليس استدلالا
على التغاير بين الامرين بان احدهما معلوم والاخر غير معلوم لان الماهية في
صورة الشك كما علم علما تصوريا فكذا الوجود وكما ان الوجود ليس
معلوما علما تصديقيا بثبوت الوجود للماهيه فكذا الماهيه فلا فرق

والحق ان الاستدلال على مغايرة الوجود للماهيه بانا نعقل الماهية ونغفل
عن وجودها مثل ما ذكره الامام لا دليل الشك فتامل فيه انتهى وهذا
كما ترى اما اولا فلان الغرض من هذا نقل دليلهم حتى يرد مقتضى الدليل
المعقول عليه ما اورد عليهم وليس على تصحيح هذا الدليل وما يجب ههنا
ذكر ان هذا الدليل بهذا الوجه في كلامهم واما ثانيا فلانه مندفع بان
المراد انا نتصور الماهيه ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما
امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشي لنفسه بين ولا يكون ايضا ذاتيا
لها لانه بين الثبوت لما هو ذاتي له ويؤيده ما حققه بعض الشارحين في
قضاء التحقيق بقوله وليعلم ان ههنا اربعة دلايل احدها ان تصور كل من
الوجود والماهية الممكنة يمكن ان ينفك عن تصور الاخر فلا يكون شي منهما
جزءا للاخر ولا عينه وثانيها انه يمكن انفكاك التصديق بكل منهما عن
التصديق بالاخر فلا يكون احدهما جزءا للاخر ولا عينه وثالثها انه يمكن انفكاك
تصور كل منهما عن التصديق بالاخر بان يشك فيه فلا يكون احدهما جزءا
للاخر ولا عينه ورابعها انه يمكن انفكاك التصديق بكل منهما عن تصور الاخر
فتدبر قال المحاكم وهذا المنقول غير ما ذكره الامام الخ قيل اقول لما نقله
الشارح رحمه الله تعالى عن الامام ذكر الامام قبل هذا البحث في دليل بطلان
الدور على ما نقل حيث قال المعتمد في ابطال الدور ان يقال العلة متقدمة
على المعلول فلو كان كل واحد منهما علة للاخر لكان كل واحد منهما متقدما
على الاخر واذا كان كذلك لكان كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه
والمتقدم على المتقدم على الشي متقدم على ذلك الشي فيلزم تقدم كل منهما
على نفسه وذلك محال لان المراد بالتقدم ههنا هو الذاتي وسيتبين بعد ذلك

انا لا نعقل من تقدم العلة بالذات على المعلول الا كون العلة موثرة في
المعلول فقول القائل لو كان شيآن كل واحد منهما علة للاخر لكان كل
واحد منهما علة للاخر ولا يبقى حينئذ بين التالي والمقدم فرق الا كلامه
في ذلك البحث ولما لم يكن يرد دليل بطلان الدور اثره في متن الكتاب لم يذكر
الشارح هذا الاعتراض على ما اعترضه من دليل بطلان الدور وانما نقل
هذا على كلام الشيخ في هذا البحث لانه مثل ما ذكره في دليل بطلان الدور
والاعتراض جار فيه فنقل الاعتراض على هذا الكلام واجاب عنه ليسلم كلام
الشيخ عن الرد والايراد ولا يبقى لمجال الاعتراض ويخلو به ما اعترض به على ذلك
البحث ايضا من غير خروجه عن الكتاب على عادته المستمرة في هذا الشرح
وحينئذ فجميع ما ذكره صاحب المحاكمات لا ما اورده بقوله ثم الامام
لم يقل ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التاثير لها اذ حينئذ تحقق الفرق
بين الكلامين فان ما ذكره في بطلان الدور هو تقدم العلة مطلقا وما
ذكره الشيخ ههنا هو تقدم العلة بالوجود ففي الاول لم يبق الفرق بين المقدم والتالي
بخلاف الثاني والجواب انه لو قال الامام ذلك في هذا الموضع فللشارح
ان يقول لنا هنا في دليل بطلان الدور اذ معلوم ان المراد من تقدم العلة
هنالك تقدمها بالوجود او بالعدم فيظهر ضعفه و لم يكن مذكورا صريحا
في دليل بطلان الدور مما لا يسمن ولا يغني من جوع ثم ان الشارح لم يتعرض
لاعتراضه المذكور على هذا البحث لان الامام لما بين معنى التقدم بالذات
وهو التاثير في النمط الخامس حيث بحث فيها عن معاني التقدم والتاخر
وبين الامتياز بين المعاني وهو الموضع اللائق بهذا البحث وقد ذكر
الاعتراض في ذلك النمط ونقله الشارح هناك واجاب عنه في الجواب
دفعه

متقدما على الاخر يرجع معناه الى انه لو كان شيآن كل واحد منهما علة للاخر لكان كل واحد منهما م

الفرق بين المقدم والتالي وكون هذا القيد مذكورا في هذا البحث م

ان تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود
معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات تعريفه ولا
بيانه هذا واما ما نقله صاحب المحاكمات في هذا البحث عن الامام والامثلة
فغير مطابق لان الامام في هذا البحث قال هكذا انا بينا كونها موثرة
فيه فهذا معلوم مسلم ولكن قول القائل العلة متقدمة على المعلول
بالوجود يرجع حاصله الى ان العلة لا توثر في المعلول الا بعد وجودها
وهذا هو المصادرة على المطلوب الاول فانا ندعي ان المؤثر في وجود
الله تعالى هو نفس مهيته فقط لا باعتبار وجود اخر سابق فيكون
كلامكم اعادة لمحل النزاع بعبارة اخرى ولا يخفى عليك ان ما ذكره الامام
يرجع الى قوله العلة متقدمة على المعلول بالوجود اعادة للشرطية المذكورة
وهي انه لو كان علة كانت متقدمة بالوجود لا انه كان عين التالي لان
مضمون هذا القول هو مضمون الشرطية على تقدير ان يكون التالي
هو معنى التقدم فما نقل من انه اعادة التالي بعينه ليس على ما ينبغي
انتهى وهذا كما ترى انه لا يندفع به اصل الايراد الذي اشار اليه المحاكم حيث
انه يحتمل ان يكون مراد الامام الاستفسار كما يدل عليه كلامه سابقا
بما ذكره في حكاية الدور وجواب الاستفسار لا يكون بالمنع ولو قال نحن
واورد عليه الايراد حيث قال
نعلم بالضرورة كما اشار اليه المحاكم فيندفع بما ذكره ايضا من الظاهر انه
لا يتم الا بما سيذكره المحاكم من قوله والحق في الجواب ان حيثان فيه تصور
معنى التقدم وبيان مغايرته للتاثير وتحققه في العلة بالنظر الى المعلول
وهو تحقيق ما حققه الشارح في شرح النمط الخامس وغرض المحاكم
ما وقع عنه بقوله وهذا المنقول غير ما ذكره الامام سار ضد الاستفسار

يتبين في النمط الخامس في هذا الكتاب ان تقدم العلة على المعلول بالذات م

فيما نقله هذا القائل

المحاكم م

وبحسب ما ذكره الامام في هذا الفصل حتى يرد عليه ما اورده لابيان ان
الامام لم يقل ان التالي اعاده المقدم بعبارة اخرى بل قوله العلة متقدمة
في الوجود على المعلول اعادة التالي بعبارة اخرى بل الظاهر انه مما اشار اليه الحاكم
في العلاوة التي من شانها ترتيل البحث الاصل ثم ان صاحب القيل اشار الى
دفع هذه العلاوة وارتكاب ما هو الاخس منهما وايضا ان ما ذكره الشارح
في هذا المقام يابى عن هذا التوجيه الذي تصدى له صاحب القيل كل
الاباء ثم ان ما وقع عنه من التعليل بقوله اذ معلوم ان ما هو علة ايضا
ضرورة ان المراد منه ان التقدم لا يتصور الا بالوجود او بالعدم فهو
اول النزاع كيف لا يكون كذلك والتقدم بناء على ما ذكره الامام بمعنى التاثير
ومن الظاهر المحتمل في بادي النظر جواز تاثير المهيه في وجودها وتقدمها
عليه بالمهيه كما علمت كل تقدم اجزاء المهيه عليها وهو من اقسام
التقدم الذاتي ومن الظاهر عند الامام جواز تاثير المهيه فقط كما
يظهر مما ذكره في هذا الفصل بقوله وهذا هو المصادره على المطلوب
الاول فانا ندعي ان المؤثر في وجود الله تعالى هو نفس مهيته فقط لا باعتبار
وجود اخر سابق فيكون كلامكم اعادة لمحل النزاع بعبارة اخرى وذلك
مما لا فائدة فيه انتهى الا ما ذكره بقوله ثم ان الشارح لم يتوجه لاعتراض المذكور
ولا انت خبير بان دفع ما اورده الشارح من الايراد على توجيه صاحب
القيل من الامام ايضا كان الاليق حواله الى النمط الخامس ثم ان الاصوب
لصاحب القيل ان يتصدى لذكر الاعتراض الذي ذكره الامام في هذا الفصل
فلم يتصد لما ذكره الامام سابقا في مقام آخر على شيء آخر وان امكن اجراؤه
في هذا الفصل ايضا بمناسبة تامة مع انه عكس هذا على ان ما ذكره الشارح

بقوله ولكن قول القائل العلة متقدمة الخ ومن الظاهر ... قبيل

وايضا ان من الحكماء من حكم بان صدق الموجود المطلق على ذاته تعالى من حيث هي بلا تعليل بل ذاته تعالى بذاته مصداق حمل الوجود عليه مطابق صدقه عليه بذاته تعالى بخلاف ما عداه من الذوات على ما بينه في كتبهم فهذا غرضه تم انتهى

في الجواب لا يتم الا بما حرره المحاكم في الجواب الحق كيف وبناء ايراد الامام
على الاستفسار وطلب كون التقدم بمعنى التاثير وتحققه في العلة
بالنسبة الى المعلول وهذا لا يتم بمجرد ما ذكره الشارح كما لا يخفى الا
تم بما قرره المحاكم تقريرا وافيا وعلى تقدير ان يكون المال واحدا فالاولى
ان يبين هذا الاعتراض في هذا الفصل ويدفع بما ذكره المحاكم ويظهر من
ذلك دفع ما يمكن ايراده من مقام آخر وما ذكره من عدم المطابقة في
النقل فهو ظاهر كيف لا وان مراده من ذلك ان هذا حاصل قوله كما
نقله الشارح المحقق حيث نقل عنه بقوله بان قال الخ وذلك لانه ليس
مطابقا له بعينه كيف لا وهذا الاعتراض باعتبار الدور مع انه نقله
بعبارة اخرى بل ما نقله صاحب القيل في عنوان حاشيته هذه ليس
مطابقا له بعينه بل انما هو حاصل معناه ولا يخفى ان محصول الكلام اي
كون المهيه متقدمة بالوجود على نفسها محل النزاع بل النزاع انما هو في
تحقق التالي وصدقه وان كانت الشرطية ايضا في محل النزاع ويمكن ان
يقال والنكتة في هذا التعبير وبيان حاصل المعنى بهذا الطريق هي
ان حديث اعادة التالي او المقدم على ما يمكن اخذه من كلام الامام هو
اعادة التالي بعبارة اخرى لا كون التالي اعادة للمقدم بعبارة اخرى
كما نبه الشارح فتامل قال المحاكم والجواب وذلك بوجهين من ظاهر
كلام الامام في شرحه مشعر بان الوجه الاول من هذين الوجهين
نقض تفصيلي حيث قال وان تنزلنا عن هذا المقام لكنا نقول لم قلتم
كل علة فهي متقدمة بالوجود على المعلول الا ترى ان مهيات الممكنات
القابلة للوجود انها فاهيتها علل قابلة لوجوداتها فهي هذا الموضع العلة

ايضا

مشعر

لا يجب تقدمها على المعلول بالوجود واذا كان كذلك فلم لا يجوز مثله
في العلة الفاعلية ولا يخفى توجيهه ثم ما ذكره صاحب المحاكمات في
توجيه الشرح من الترديد غير ملايم للفظ الشامل والحق ان يوجه بان
النقض انما يتوجه اذا كان قبول المهية للوجود بحسب الخارج اذ في صورة
كون قبول المهية في الذهن لا يختلف الحكم وهو التقدم بحسب الوجود لان
القبول في الذهن انما يقتضي تقدم القابل في الوجود بحسب العقل ولا
كذلك لان المهية متحققة في العقل ولا ثم عرض لها الوجود الخارجي على
ما هو شان المعقولات الثانية فالناقض اذا زعم ان الماهية قابل للوجود
في الخارج فلا بد ان يزعم ان المهية ثابتة في الخارج اولا ثم عرض لها الوجود اذ من
الضروري ان ثبوت الشيء للشيء في ظرف يقتضي تقدم المثبت له في ذلك الظرف
فلا بد ان يكون ممن يزعم ان الثبوت اعم من الوجود والمهية ثابتة اولا ثم
يحل الوجود فيها واراد بكون الاتصاف عقليا ان ظرفه هو العقل وبالصفة
الخارجية ما يتناول الوجود الخارجي وحاصل كلامه ان فاعل الوجود الخارجي
لا بد ان يكون موجودا خارجيا بالضرورة فلو كانت المهية علة لوجودها
كانت متقدمة بالوجود على الوجود واما القابلية فانما يقتضي ان
يكون القابل متقدما بالوجود على المقبول في ظرف القابلية والقابلية
انما هي في الذهن فاللازم تقدمها على الوجود الخارجي بحسب الوجود الذهني
فلا محذور انتهى وهذا كما ترى انه ماخوذ مما ذكره السيد الشريف في حواشيه
على الشرح القديم وسع اوفى ما ذكر بقوله ثم ان ما ذكره صاحب المحاكمات
في توجيه الشرح من الترديد الذي رد عليه انه لا يلايم الترديد في الجواب
لما وقع عن السائل من وقع القابلية في سؤاله ولو كان بدل قوله السائل

انّ الثبوت

ان الثبوت اعم من الوجود والماهية ثابتة اولا ثم يحل الوجود فيها
واراد بكون الاتصاف عقليا ان ظرفه هو العقل وبالصفة الخارجية
ما يتناول الوجود الخارجي وحاصل كلامه ان فاعل الوجود الخارجي
لا بد ان يكون موجودا خارجيا بالضرورة فلو كانت الماهية علة لوجودها
كانت متقدمة بالوجود على الوجود واما القابلية فانما يقتضي ان يكون
القابل متقدما بالوجود على المقبول في ظرف القابلية والقابلية
انما هي في الذهن فاللازم تقدمها على الوجود الخارجي بحسب
الوجود الذهني فلا محذور انتهى وهذا كما ترى انه ماخوذ
مما ذكره السيد الشريف في حواشيه على الشرح القديم وما اورده
من كلامهم في المحاكم واشعاره بان الوجه الاول نقض تفصيلي
غير وارد على المحاكم لانه نظر الى ما يلوح من كلامه ان المحقق
من كون جواب السائل نقضا اجماليا وكانه مستدل وايراد الامام
ونحوه في تقدم العلة الفاعلية على سبيل المنع او غيره كما يظهر مما ذكره
في شرحه بقوله فاما الحجة التي عول الشيخ عليها في بيان انه لا يجوز ان يكون
وجود الله تعالى زائدا على ماهيته فهي تجميع مقدماتها مسلمة الا قوله
لو كانت الماهية علة لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على المعلول فانا
لانا نمنع هذا التقدم وبيانه من وجوه انتهى وما نص على المحاكم اولا
لمنع المقدمة ثم رجع الى هذا المنع الذي ذكره الامام المبين من الوجوه
المذكورة والبحث في هذه المقدمة سواء كان نقضا تفصيليا
او منعا اجماليا وتعبير الامام عن ذلك بالمنع تعبير عن ان هذا القائل
لا ينكر كون الوجه الثاني من هذين الوجهين نقضا اجماليا فهو يؤيد ما

لم يجريا ولو قطعنا النظر عن ذلك كله فنقول اذا كان ذلك البحث
نقضا اجماليا تفصيليا لذلك التقديم ومفاده عدم تسليم الجواز كون
امر قابلا للوجود الخارجي من دون تقدمه بالوجود عليه فرجع
الى ما ذكره الشارح انه قيل من قبيل اعادة المقدم بعبارة اخرى وما ذكره
بقوله ثم ما ذكره صاحب المحاكمات في توجيه الشارح من قبيل الشرح بين
الترديد الجيد يرد عليه انه يكفي الملائمة الترديد في الجواب لما وقع عن السايل
من وقوع الاحتمالين القابلين في سواله ولو كان بلفظ يقول السايل الا ان على
ان يكون مراده لفظ الشرح والجواب فيرد عليه ان مراد المحاكم بيان المخصوص ما
اراده الشارح في هذا المقام وان لم ينطبق بظاهره على كلامه بما وقع عنه
بقوله وهذا على توجيه الكلام في هذا المقام وما ذكره بقوله والجواب بوجه
لمخصوصها ذكره المحاكم بقوله والجواب ان يريد بقوله الماهية اه واما قوله
ان الناقض اذا زعم ان الى اخر كلامه فيرد عليه انه لا يلزم الناقض ان يزعم
كون الثبوت اعم من الوجود كما لا يلزم من يقول بالفاعلية وما لزم في الفاعلية
بحسب الخارج والقابلية بحسبه ايضا ان يكون للماهية ثبوت في الخارج وكون
وجود قبل ما فعرض الناقض ان التقدم ما زكان ضروريا في القابل ايضا ضروري وجوده ام
فيلزم قبل الكون كونه لا يكون قابلا ايضا وتحقيق الجواب انه ليس قابلا بحسب
الخارج حتى يلزم ذلك فيلزم ان يكون الناقض ممن يزعم هذا ابتلوا على
ان هذا الزعم اي يزعم ان القابلية بحسب الخارج لا ممن يزعم ان الثبوت اعم من الوجود
كما يدل على ذلك ما حققه الشريف المحقق من حاشية التجريد لان الوجود لو كان في الخارج
لكان قيامه بالماهية فيه فيلزم ان يكون لها قبل قيامه بها نحو وجود اخر فيه
انتهى وهو يدل على ان من ظن ان القابلية لو كانت خارجية يلزم تقدمها على الوجود

بالوجود

بالوجود في الخارج وليس كذلك كما يظهر مما ذكره الشارح بقوله فان اتصاف الماهية
بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد
ولعارضه المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل الا منه
اذا كانت كونها هو وجودها انتهى وهو يدل على ما ذكرناه فتدبر ثم الحق
انه يرد على ما ذكره المحاكم في الجواب على اختيار الشق الاول بقوله ولا يلزم من
ذلك الا ان يتقدم عليه في الوجود العقلي اذ انما يقبل الوجود الخارجي في
العقل هو الماهية حضتها العارية عن جميع الاعراض وكذا يرد على ما ذكره في
وهذا القابل بقوله فاللازم تقدمها على الوجود الخارجي بحسب الوجود
الذهني او بل الحق ان يقال ان النقض بالقابل باطل لانه يفيد وبين مفيد
الوجود وقابلا لان قابل الوجود مستفيد له فلا بد وان تكون خاليا
عن الوجود والعدم في ملاحظة العقل لا يمكن له ان يقبله والا يلزم
من قبوله اياه اجتماع المثلين والمتنافيين فيبين الحال في مفيد
الوجود اذ من البين ان ما الذي ليس له امر كيف يعطي غيره وهذا الاس
ولكن في المقام استحال لان غاية ما لزم ان يتوقف حكم العقل
بتقدم المقابل على مقبوله على ملاحظته ولا يلزم من ذلك ان
يتوقفا وان يتوقف احدهما على الاخر وايضا ان الاثر في نفس
واكثر المحققين من المتكلمين يقولون ان اثر المؤثر ليس الا
ذوات الاشياء وماهياتها وان علتها البسيطة الا في نفس
ذات الواجب او ذوات ماهيات ممكنة ويسندون
هذه الاشياء الى عللها من غير ان يلاحظ معها الوجود والعدم
وذاكرون اشارة جواز تاثير الماهية من حيث هي هي في ماهيته

لخرى وجودا كانت هذه الماهيات او مفهوما اخر قال
الشارح ثم انه يعنى اما ان يكون ذاته الخ هو ما ذكره الشيخ هيهنا
على محاذات مجلها ما قال المعلم الثانى من انه لو كان واجب
الوجود اثنين وكل واحد منهما اما ان يكون وجوب الوجود فى
هويته شيئا واحدا فيكون كل ما هو واجب الوجود هو بعينه
وان كان وجوب الوجود غير هويته لكن يخصه ويقارنه فا
ختصاصه به اما لذاته او لعلة فان كان لذاته ولانه واجب الوجود
كان ما هو واجب الوجود هو بعينه وان كان بسبب كان معلولا
انتهى وفى الهيات كتاب الشفا اكثر بسطا مما وقع
عن المعلم الثانى فلم نطول الكلام بذكره ثم ان وجوب
الوجود على تقدير اشتراكه بين الاكثر من واحد يلزم
بالاخرة انتفاء المشترك ذاتى لاستحالة ذهاب السلسلة
الى غير النهاية وذلك حيث ان خصوصية كل منهما لا مدخل لها
فى صدقه عليها فتعين من ذلك ما هو المشترك
بينهما فيلزم تركب كل منهما مما به الاشتراك وبه
الامتياز ومن هيهنا اندفعت الشبهة
المشهورة التى نسبت الى ابن كمونه واما النقض بلزوم
امر مشترك ذاتى بينه تعالى وبين ما عداه من الممكنات
من صدق الموجود المطلق عليهما فلا على

فاذا تخصص وجوده كان اما انسانا او حيوانا اخر وتخصصه بكونه
بعينه لا بذاته وواجب الوجود لو كان معنى عاما لكان تخصيص وجوده

لا بذاته

لا بذاته وواجب الوجود لو كان معنى عاما لكان تخصص وجوده لا
بذاته ويكون ممكنا فاذن معنى واجب الوجود ليس بعام لان واجب الوجود
تخصصه بذاته لا بسبب من خارج وهو معنى لا ينقسم او هو متشخص متحد
بوجوب الوجود لذاته وان كانت صيغته صيغة المركب فليس هو مركبا
بل هو معنى لا اسم له عندنا وهو انه يجب وجوده لا انما يجب وجوده لحقيقته
انه يجب بذاته لا شى عرض له وجوب الوجود والمعنى الوحدانى لا تكثر
بذاته ولا لم يوجد واحد منه قال الشارح واجب الوجود اى حقيقته
وجوب الوجود لا ان مفهومه هو هذا كما فصلناه سابقا فتذكر قال
الشارح بل يكون لازما وهو باطل من دون الحاجة فى بطلانه الى تقسيمه الى
الاقسام كما فعل المعلم الثانى كما سبق ذكره قال الشارح او بسبب صفة
اخرى لها اى للمهية لانه يجب تقدم المهية فى الوجود على تلك الصفة
قال الشارح ولا لعاد القسم الاول هذا خلاف المفروض لان الكلام
فى اقسام القسم الثانى قال الشارح لانه عرض ذلك الوجود للتعين لان
الواجب يحتاج الى التعين والعلة قال الشارح ثم اكد بيان استحالته
بمعنى اخر التعين اما ان يلحق وجود الواجب من حيث هو وجود عام
بجملته وهو الكلى الذى نفس تصوره لا يمنع الشركة او يلحقه من حيث هو
طبيعة خاصة وهو الوجود الخاص الواجبى والاول محال لامتناع لحوق
التعين الخارجى له لان نسبته اليه والى غيره من التعينات على السوية
ولو كان ذلك لمرجح خارجى لزم احتياجه تعالى فى تعينه الى غيره والثانى فمعين
مقولة يخصص تلك الطبيعة بذلك التعين العارض اما التعين
ذلك التعين او لتعين اخر سابق عليه والاول يستلزم احتياج الواجب الوجود

المتعين الى علة التعين ثم لا يخفى انه يظهر بتدقيق النظر ان التعين اذا كان
لاحقا له يلزم الترجيح من دون مرجح لان نسبته اليه والى غيره على السوية
بل يلزم افتقاره في وجوده الى غيره لان التعين ليس الا نحوا من الوجود و
بالجملة انه يلزم ان يكون معروضه مهية كلية صالحة في نفسها للحمل على
الكثرة وهو ظاهر قال الشارح كالكلام في التعين المعلول المذكور
وذلك بان يقال معنى الواجب اما ان يكون لازما لذاته او التعليل لسابق
على تعينه او ملزوما الى اخر اقسامه فالاخصر في الاستدلال هو ان
يقال ان كان التعين عين الواجب او معلولا له فالواجب واحد و
ان كان معلولا لغيره كان محتاجا في وجوده وتعينه اليه قال الشارح
ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك وذلك لانه لو كانا
سلبيين او احدهما لا يمكن ان يقال ان احدهما ملزوم او لازم الى اخره لان
السلب عدم محض ونفي صرف لا يعقل فيه التلازم فلا يكون بينهما
تلازم ولا عروض هكذا ذكره الامام في شرحه قال الشارح لم يتكلم في واجب
الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي فقط فاندفع الايراد بكون وجوب
الوجود امرا سلبيا اذ على تقدير تسليمه لا يقدح في الحجة المذكورة قال
الشارح فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لما احترز به عن الطبايع
المختلفة فلا امتيازها بانفسها لا بتعيناتها حاصل الجواب ان التعين
امر وجودي على ذلك التقدير لعدم امتياز افراد طبيعة واحدة نوعية
بعضها عن بعض بنفس المهية لاشتراكها فيها فيتوقف على امر منضم
الى المهية ليتميز بعضها عن بعض وهو تعين فنقول انه اما ان يكون
وجوديا او عدميا او اعتباريا والاخيران محالان اما الاول فلانه عدم

صرف

صرف فلا يصح كونه مميزا واما الثاني فلانه لو لم يعتبره العقل لما يصلح
ان يفيد الامتياز والواقع خلافه هذا على تقدير ان لا يكون عدما
مضافا الى الملكات واما اذا كان كذلك فالامر اظهر وايا ما كان
لا بد له من علة اما بالاعتبار الاول فهو ظاهر واما الثاني فلاحتياج
عدم العلة الى موضوع قال الشارح واختلفت بتعينات غيرها
ليس شي يعني لا ثم كونها مشتركة معنى بل يجوز كون اطلاق التعين عليها
بالاشتراك لفظا فضلا عن التطواطؤ لم قلتم انه ليس كذلك قال
الشارح فتركيب ماهيته فليس ايضا بنفي حاصل مع كون التباين
بالتعين بل يجوز ان يكون ذلك بنفس المهية قال الشارح بالاعراض
الذي لها اي كونه غير عارض يمتاز عن الممكنات بنفس هذه المهية قال
الشارح زايد عليه كما ظنه فانه معقول بالتشكيك دون التطواطؤ
قال الشارح وما يجري مجراه يشير بذلك الى الابدان الهيولانية نظرا
الى النفوس المقدسة الانسانية او الى الموضوع بحسب خلافه
في الزمان الذي بحسبه تختلف الاعراض قال الشارح بما ذكره في الفصل
المتقدم اي في بيان اثبات توحيده تعالى وذلك حيث قال ان التعين
~~لكونه معلولا الخ قال ههنا الشارح ان الغرض من هذا الفصل التصريح~~
بهذه القاعدة الكلية وهي ان تعدد الاشخاص انما يكون اذا كانت
الطبيعة الكلية مادية ولعله مذكور في الفصل المتقدم بالضمن وذلك
حيث قال ان التعين لو كان لازما للمهية كان النوع منحصرا في شخصه والا
لكان التعين معلولا لعلة خارجية وليس ذلك الا بتعدد الهيولي
قال المحاكم هذا توجيه الشارح وفيه نظر لانه لو كان تعينه بغيره لكان

ولجب الوجود محتاجا في تعينه الى الغير المراد قول الشرح كلام الشارح
ليظهر اندفاع ما اورده من الانظار منقول بعض كلامه رحمه الله تعالى
ان في القسم الثاني يلزم كون واجب الوجود المتعين معلولا للغير في الجملة
على هذا التقدير وان كان ظاهرا من جهة التعين فقط وما كان من جهة الوجود
الخصوص فالمعلول لكن الشيخ لم يكتف بهذا القدر بل اراد تفصيل تلك المعلولية
انها من جهة وجوب الوجود ايضا او من جهة التعين فقط وما كان
من جهة التعين فاما ان يتضاعف الاحتياج والمعلولية فيه او
يتحقق اصل الاحتياج من دون التضاعف وعلى هذا التقدير اما ان
يلزم المط ايضا مع الاحتياج او يلزم الاحتياج فقط فقسم واجب الوجود
الى الاقسام الاربعة والزم في القسم الاول مع المعلولية من جهة التعين
المعلولية من جهة كونه واجب الوجود حيث قال وهو ان يكون معنى واجب
الوجود لازما لتعينه المعلول للغير محال وفي الثاني تضاعف الاحتياج
والمعلولية بالقياس الى الغير وفي الثالث مجرد المعلولية وفي الرابع
المعلولية مع كونه مستلزما للمطلوب وبهذا السبب ابطل القسم الرابع
وقال في التقدير الاول انه يلزم المطلوب اذ ليس فيه الا ثبوت التوحيد
واشار الى ما ذكرنا حيث قال ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول
الى تلك المقدمة وان كانت ظاهرة لا تحتاج الى الاستدلال الا ان اخذت
مجملة لكن تفصيلها مما يحتاج الى البيان الذي ذكره الشيخ وقد عرفت ان
الشيخ لم يكتف بهذا الاجمال بل اختار التفصيل المذكور ليلزم في اكثر
الاقسام مع المعلولية من جهة التعين محذور اخر ويجابا لم يلزم كثرة
المحذور فظهر اندفاع ما ذكره بقوله وهذا لا حاجة له الى دليل ثم لما

الفساد

الفساد هو المعلولية لكن بالتفصيل المذكور محتاج الى وضعها واجراء
الدليل عليها وما ذكره من انه يكفي ان يقال لو لم يكن تعينه لكونه واجب الوجود
لم وان كان صحيحا اذ لا شك ان هذا التقرير اخصر لكن لا يلزم استدراك
المقدمة في البيان لو جعل الفساد المعلولية وذلك ظاهر ولعله انما
اختار هذا التطويل حيث جعل المحذور المعلولية ثم فصلها بضم التشر
فاندفع الثاني ايضا واما حديث التقريب فالامر فيه هين اذ المراد
ان الكل مستلزم للمعلولية وهو محال وكذا في كلام الشيخ ولعله انما اعتمد
على الظاهر ايماء الى ان اللازم ليس مجرد المعلولية من جهة التعين على ما
وضعه اولا بل مع امور اخر مذكورة مفصلة واما ان تلك المقدمة مذكورة
اولا وثانيا في القسم الثالث وثالثا في القسم الرابع بل في القسم الثاني
ايضا حيث ذكر انه تتضاعف الاحتياج الى الغير فجوابه انه قد مر ان
تلك المقدمة ظاهرة من حيث الاجمال ومن حيث الاحتياج من جهة التعين
خصوصية ههنا الاعتبار ماخوذه في تلك المواضع وفي المواضع الاول معتبرة
تفصيلا وذلك محتاج الى البيان المذكور اسهو ولا يخفى جواز اندفاع
انظار المحاكم على الشارح بوجه اخر وهو ان مراد الشارح المحقق انه يلزم
في القسم الثاني وهو ان يكون التعين لامر غير كونه واجب الوجود
ان يكون واجب الوجود المتعين اي هذه الذات المقدسة الجزئية
المتعينة بخصوصها وشخصها معلولا للغير وما وقع عن الشارح بقوله
والى هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن معينة لذلك بل لامر اخر فهو
معلول انتهى وما وقع عن الشيخ من حيث عدم تقييده بالتعين ايضا
يشعر بما ذكرنا وليس المراد ان واجب الوجود المتعين بمعنى انه من حيث
بملاحظة م

ان دعوى البديهة في هذه المقدمة
اجمالا وتفصيلا محل كلام حيث استدل
عليه بقوله لان معنى واجب الوجود
لا يخلو الخ

التعين لزم ان يكون معلولا حتى يكون ترتبه و تفرعه على كون التعين
بغيره غير محتاج الى دليل و هذا وان كان ايضا باطلا غاية ما في الباب
لم يلتفت الشارح بل الشيخ الى ذلك بل جعل المحذور امرا اخر وهذا من
تعسر الطريق من دون ان يرد على الشارح ايراد على انا نقول ان فيما اخذنا
نحن ما انا بوجه ما لا امكان ان يتوهم ان كون الواجب محتاجا من حيث التعين
الذي لم يثبت بعد في هذه المرتبة كونه عينا لحقيقة الواجب في خصوص
وجوده الخاص به حتى يكون فساده مستغنيا عن بيان اخر لم يظهر استحالة
مجرد ذلك وهو مسلم عند الخصم ثم نعود الى الراس فنقول في تحرير كلام
الشارح المحقق على وجه ينطبق على ما حققه ان القسم الثاني هو ان يكون
التعين بغير كونه واجب الوجود فيستلزم ان يكون الواجب تعالى معلولا
على تقدير لزوم معنى واجب الوجود اي حقيقة الوجود المتاكد
الفردي للتعين كما يدل عليه قول الشارح وعلى تقدير كون الوجود
الواجب لازما للتعين او معلولا لهما لعلة وعلى التقديرين يلزم معلولية
الواجب تعالى سواء كان الوجود عين الذات ام لا لان معلولية الوجود
يستلزم معلولية الذات حقيقة كما في الممكنات مع انه ايضا لحرفه
يكون عينا كما يفهم من الفصل السابق وعلى تقدير العروض ايضا يلزم ما
ذكرنا من على سبيل الاولوية وعلى تقدير عروض التعين المعلول لغيره لوجوده
تعالى يلزم منه ان يكون الواجب الوجود المتعين معلولا لما هو علة
تعينه اي ما جعله متعينا بذلك التعين وفي هذه العبارة وما نقله
من الشيخ هنا بقوله واليه اشار بقوله فهو لعله اشارة الى ان المراد
اثبات المعلولية بحسب ذاته المخصوصة ووجوده الخاص بحسب ما يلزم
وهو تيم

الوجود كالواجب الوجود والتعين هو الوجود الخاص خصوصية الوجود فيكون تلك العلة علة لخصوصية واجب الوجود وواجب
الوجود لا بد بخصوصيته اذ خصوصيته هو وجوده الخاص فيكون وجوده الخاص مستفادا من غيره وهذا محال ويلزم منه محال اخر
ذاك وواجب الوجود واحد فهو حال القسم الذي ابطلناه اولا
وان كان عروضه ... في ذلك السابق وباقي الاقسام محال فحصل ما ذكرناه في
في هذه الاشارة وهو كلام متكلم ... على وحدانية البارى عز اسمه
... في توضيحها وبيان ...

بدلالة قوله في بيان القسم الثاني المنقسم الى الاقسام التي ما نحن فيه
منها كما اشرنا اليه آنفا وليس المراد اثبات المعلولية للواجب بحسب التعين
كما فهمه الحاكم ولو كان من هذا وهو مؤدى للقسم الثاني ويترتب عليه بلا
حاجة الى دليل بان يلزم هذا وان كان هذا بمنزلة الوسط لا يلزم بما
تركناه يفهم ان ما فهمه صاحب الفصل في هذا القسم من ان المراد المعلولية
بحسب التعين فقط ثم لا يخفى ان ما ذكره الشارح على ما قررناه وكذا ما هو
عنه سابقا ولاحقا يدل ايضا على ما ذكرنا وان اشتهيت زيادة بيان
في استلزام القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا
ما عناه الشيخ ذكره الشارح بقوله وان ما يعرض عارضا لذاك
ان يكون ذات الواجب المتعين معلولا لما جعله متعينا لان ما يتعين
به اذا كان معلولا وهو التشخص بالحقيقة يلزم كون وجوده الخاص معلولا
بالحقيقة فلذا قيل ان التشخص بالحقيقة هو نحو وجوده الخاص به قال
الشيخان في تعليقاتهما هوية الشيء وتعينه ووحدته وتشخصه وخصوصيته
وجوده المنفرد له واحد ثم والاستدلال على انفكاك عنهما وقولنا انه هو اشارة
الى الهوية وخصوصيته وجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك
وما ذكره الشيخ من حديث الاشارة بلفظ هو يؤيد ما ذهبنا اليه في هذا
المقام وعلى تقدير عينية الوجود او عدمها يستلزم معلوليته معلولية
الذات مع انه كما اشرنا اليه وفي رتبة التاكد في بيان استحالة هذا القسم
يلزم ايضا ان يكون الوجود الخاص بالواجب معلولا ويلزم من هذا معلوليته
كما عرفت غير مرة وما وقع عن الشارح بقوله لانه يقتضي ان يكون الوجود
الواجب المتخصص معلولا بعد ذلك التعين واليه اشار بقوله ان كان لها

فهو تمام ... ذكره ...

صريح فيما بيناه وكذلك ما وقع عنه في الاشاره الى ما يلزم في هذا التا[كيد]
يدل على ان ليس المراد ما فهمه الحاكم ضلالا عما ظنه صاحب التحصيل وفي
القسم الثاني من بيان تاكيد الاستحاله ايضا نقول اغفل ما ذكرنا مع انه لا
علينا التزام معلوليه الذات في مرتبه التاكيد للاستحاله بمعنى اخر
ايضا بل يكفي لزومه في اصل الاقسام وفيما بقي من القسم الرابع يلزم ايضا
معلوليه ذات الواجب مع الغير باعتبار التعين الوحده المطلق
لا معلوليته بحسب التعين لا ايضا معلوليته بحسبه مع الاستلزام
المطلوب والحاصل ان مقتضى هذا القسم هو ما ذكرنا لا معلوليه
التعين المستلزم بل انه مقتضى بعض الاقسام الاخر وما وقع على الشارح
بقوله ويقرب من الاقسام الاربعه الى قوله لانه تقتضي كون واجب الوجود
واحدا معلولا للغير انتهى يؤيد المدعى وبما حكاه في القسم الثالث تظهر
ما ذكره الشارح ههنا ايضا وما نقله الحاكم من الالهيات في مقام توجيهه
بما وقع عن الشيخ فيها بقوله وانما هو هو لانه هذا المعين فكون وجوده
الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود لا يؤيد ما ذكرناه
من التوجيه والحاصل ان اللازم احتياج الواجب المتعين ولزوم كون
هذه الذات معلوله للغير يحتاج الى دليل حيث ان لزومه له غير بين و
بيان الملازمه بحيث القسمه الى الاقسام ولا استدلال الخ واما ما ذكره
الحاكم من بعده عن التقريب ففيه انه يمكن ان يقال معنى كلامه ان القسم الثاني
يقتضي كون الواجب المتعين معلولا لان القسم الثاني ينقسم الى الاقسام
الاربعه وهو واسطه لهذا الاقتضاء وفيه تقريب للمدعى ولعل هذا من قبيل
ما يقال يلزم حدوث العالم لانه متغير او شي آخر يستلزمه وان لم يصرح

بوصف الاستلزام او غير ذلك اما الظهور ما او بيانه في مقام اخر ونقول
قريبا وان لم يصرح بالاستلزام وما يشبهه والقول بحاجه الاقسام بعد ما قال
ان القسم الثاني يقتضي المعلوليه لاجل كذا لا يخالف التقريب بل التقريب
يقتضي ذلك ثم ان ما ذكره بقوله وايضا قد استعمل تلك المقدمه اي قضيه ان
اخذ هذه المقدمه في هذه المواضع على وجه اللزوم بان في هذه المواضع
يلزم ما ادعيناه بالبيان المذكور فيها وليست مذكوره على انها بينه بنفسها
فلا يلزم التزام اهمال اللازم خلاف هذا كما اشرنا اليه واعلم ان ما ذكره الحاكم
هنا بقوله ما لم يتعين لم يكن علة لغيره اكثر المقدمات التي اوردها على الشارح
ولم يذكر صاحب التحصيل عليه شيئا اصلا بدفع ما ذكره الشارح طريق عسر
ما ذكره الحاكم اولا ولعل هذا من باب تعيين الطريق الاوسط في هذا السبيل
على الواجب والحادث بعيد هذا الاستدلال لا يكون موجودا لو ان الكل
ان يكون هذا الوسط لانه لم يجد بعض المقدمات عوض هذه الجهه لا
يلزم الاستدلال في ذلك الطريق ومن الجائز ان يقال اثبات التعين
للواجب بهذا الطريق اولى وانسب لان هذه الصفه اشيا واختصا[صا]
نظرا الى تلك الصفه اي كونه موجودا متعينا قال الحاكم وههنا نظر من وجوه
احدها انه لا تقريب فيه لانه حاول بيان الملازمه قبل اقول ما ذكره اولا هو
الملازمه حيث قال لان التعين اما ان يكون لنفس الماهيه الخ وههنا بين
افتقار وجود الواجب الى غيره بوجه اخر من عند نفسه وليس بصدد
توجيه كلام الشيخ لانه وجهه اولا بما هو وهذا كما ترى يفصح عن ان ما ذكره
اولا بيان معنى ما وقع عن الشيخ بقوله لانه ان كان واجب الوجود لازما
لتعينه الخ كما اعترض عليه بقوله وذلك معنى قوله ومراده ما ذكر اولا الى ان معنى

قوله الشيخ انه على تقدير تعين اى كون التعين هو المهيه او صفه للمهيه يلزم منه كون عين الوجود الواجب كلا زما كون الوجود بسبب المهيه اى صفة اخرى لها وهذا باطل لما تقدم وهذه الملازمه المفهومه من كلامه على ما بين فراده ووجهه لا يظهر بما ذكره اولا وليس الشارح بصدد بيانه واقامة الدليل ههنا على ذلك بل انما ذكره بقوله واعلم انا بينا ان اللزوم لا يحصل الا على احد الوجهين ومن ههنا لكون ما ذكره صاحب القيل نوع اشتباه وخلط وكان المحاكم تفطن بهذا كما يرشد اليه ما ذكره بقوله فالاولى فى بيان الملازمه ما ذكرناه فتفطن قال المحاكم لكن هذا الدليل لو صح لدل على انحصار حال اللازم والملزوم فى عليه احدهما للاخر واما على معلوليتهما لثالث مذكوره فى الدليل فلا قيل اقول الصواب ترك معلوليتهما لثالث لان المعلوليه لثالث مذكوره فى الدليل فلو صح قوله فانه لو لم يكن كل من الملزوم واللازم علة للاخر ولم يكونا معلولى علة لم يكن لشى منهما احتياج فى الوجود الى الاخر وكان كل منهما بحيث يصح انفراده عن الاخر كان مثبتا ولا التصوير كونهما معلولى ثالث ولم يدل على انحصار حال اللازم والملزوم فى علية احدهما للاخر نعم يرد على الدليل ان التالى وهو ان عدم احتياج شى منهما الى الاخر مترتب على عدم كونهما علة للاخر ولا مدخل فيه لعدم كونهما معلولى علة ثالثة اصلا ولعله هو مراده ولو اريد من الاحتياج مطلق اللزوم كانت المقدمه فى مرتبه الدعوى وفى قوتها فتأمل ثم ان الشارح رحمه الله تعالى زاد ههنا احتمال كون جزء الملزوم علة اذ يكفى لكون الشى ملزوما لامر كونه جزء علة مستقلة لان الجزء ملزوم للازم والكل ملزوم للجزء فيلزم ان يكون

الكل

الكل له وقيد المعلول بالمساواة لان المعلول لما جاز ان يكون له علل متعدده فلم يكن ملزوما لشى معين منها الا بشرط المساواه وقوله او الجزء منه معناه ان الملزوم معلول لجزء اللازم وصار المعنى ان الملزوم معلول للازم او لجزء اللازم بشرط ان يكون مساويا لعلته فالمساواة بالنسبه الى العله فقط والمعلوليه تنقسم الى ما هو بالقياس الى اللازم وما هو بالقياس الى جزئه اذ المساواة لجزء اللازم لا دخل له فى اللزوم اذ كون الشى مساويا لجزء اللازم ملزوما له لا يستلزم كونه ملزوما للازم اذ لعل ذلك الجزء ليس مساويا للكل بل اعم منه وما ذكره ههنا كالتفصيل لما ذكره من قبل فى بحث تلازم الهيولى والصوره وبيان له ولهذا قال واعلم انا بينا فلا منافاة بين الكلامين فتدبر وظهر المراد فتأمل انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره اولا هو الصواب مردود جدا ضرورة ان المراد ان نقيض العليه الواقع بينهما سوى تحقق معلوليتهما بالنظر الى الثالث او لا يستلزم الفساد والخلف من قبل ما يوجد نقيض المدعى فى القياس الاستثنائى وبالجمله الاستدلال على سبيل الخلف يمكن اقامته على هذا الخاص اى علية احدهما للاخر من دون الحاجة الى اخذ نقيض المعلوليه نظرا الى ثالث فى لزوم الخلف وهذا كاف لصحة الاستدلال وما ذكره المحاكم انفا بقوله ان الثابت فيما سبق هو ان اللزوم بين الطرفين يستدعى علية احدهما للاخر او كونهما معلولين لعلة ثالثة يدل على ما ذكرناه من دون الحاجة فى بيان مراده الى ما ذكره صاحب القيل بقوله نعم يرد على الدليل ان التالى الى اخر ما قال وانما لم يدل على مراده بالقياس الى الثالث بل يدل على علية احدهما للاخر ومن البين ان هذا الطريق

لتوجيه كلامه وما اورده صاحب القيل من الايراد لا يرد عليه ثم من
الجايز توجيه كلامه بوجه وجيه يكون مغايرا لما ذكره اظهر من معانى
الوجه الاول وذلك بان يقال ان هذا الاستدلال الوضع وكان يساوق لا
لكونهما معلولى ثالث لدل على الانحصار كما يظهر لمن امعن فى الاستدلال
ثم نقول من قبل الشارح فى دفع ما ذكره صاحب القيل بقوله نعم ودفع ما
وقع عن المحاكم من الكلام الذى اشار الى توجيهه بما ذكره ايضا بان من
الجايز ان يقال الثانى عدم الاحتياج كون كل واحد منهما بحيث يصح
الانفراد ليس عين الاول بل هو اعم حيث تحقق فى صورة ان يكونا معلولى
علة ثالثة تقتضى اللزوم بينهما والحاصل انه يلزم بناء على عدم تحقق
العلية لاحدهما وعدم علية ثالث لهما اى بناء على انتفائهما انتفاء عدم
الاحتياج وصحة الانفراد وهذا ظاهر ولكن على تقدير عدم تحقق
العلية فقط لا يلزم هذا المجموع اى عدم الاحتياج والانفراد بل يكون كونهما
معلولى علة ثالثة تقتضى التلازم بينهما ثم ما يدل على انه يمكن بيان المراد
من الدليل المذكور ما ذكره الشارح المحقق فى بحث التلازم بقوله
اقول التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما
بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضى
تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالاخر على ما سيأتى بيانه وكل شيئين
ليس احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولين لعلة ولا ارتباط بينهما الى ثالث كذلك
فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الاخر لكن
الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون التلازم بين شيئين ليس احدهما
علة للاخر ومن غير ان تقتضى بينهما ثالث ويمثلون فى ذلك بالمتضايفين

وذكر

وذلك ظن باطل انتهى والشريف المحقق كتب على قوله الى ثالث كذلك
اى علة موجبة مقتضية للزوم بينهما انتهى وهو صريح فى المدعى ويمكن
ان يضرب عن الغاية مع ملاحظة الفصل المذكور او اخر بحث التلازم المعنون
بقوله وهم وتنبيه لئن يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الاخر
وما ذكره بقوله ثم ان الشارح رحمه الله تعالى زاد ههنا احتمال كون جزء
الملزوم علة الخ وان هذا كالتفصيل لما ذكره من قبل فى بحث تلازم الهيولى
والصورة ففيه انه بناء على هذا لا يلزم ان يكون الصورة علة بل يجوز ان
يكون جزء الصورة علة ولو كان جزءا عقليا لها الا ترى ان الجوهر جنس
لما تحته من الانواع فيكون الصورة مركبة منه ومن غيره والمراد علة
الصورة كما لا يخفى على من نظر فى بحث التلازم ثم ان ما وقع عنه بقوله
لان المعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة الخ انظر اما اولا فلانه حقق
فى مظانه انه اذا كانت لشئ واحد علل يكون خصوصية كل منها لاغية فيه
فيكون العلة بالحقيقة هو القدر المشترك بينها وهو امر وحدانى
ولا فرق فى ذلك بين كون تلك العلل مجتمعة او متعاقبة ومتبادلة واما
ثانيا فلان المساواة المذكورة ههنا بحسب التحقيق والوجود لا بحسب الحمل
وذلك حيث ان العلة مباينة للمعلول فكيف يصح حمل احدهما على الاخر
فتعين ان يكون بحسب التحقق بمعنى انه كلما وجد المعلول وجدت العلة
وبالعكس وذلك على ما حققنا الامر فيها وان كان بالنظر الى خصوصية
كل علة لا مساواة بحسب التحقق لا يخفى على من ذاق بحث التلازم ونظر
فيه بعين البصيرة والاعتبار ليعلم ان مقام التفصيل هناك من حيث
اشتماله على بيان الاحتمالات القريبة والبعيدة فى التلازم قال المحاكم

من ان ذلك بنظر الى ما هو علة بالذات
وهو القدر المشترك بينها

والدليل دال على علية الملزوم للازم ~~او بالعكس للازم~~ او بالعكس الخ

قيل اقول اراد بالدليل الذي قام في مطلق الملزوم ولا يخفى عليك انه

لو خص بكون الملزوم للازم او بالعكس فالملازمة التي ذكرها بقوله لكون

احدهما من الملزوم واللازم علة للاخر ولم يكونا معلولي علة الى قوله وكان كل

منهما بحيث يصح انفراده عن الاخر كانت ممنوعة اذ يجوز ان يكون امتناع

انفكاك احدهما عن الاخر بان يكون جزء الملزوم علة مثلا كما ذكرنا آنفا

والجواب عن قوله ولا نسود القسم الاول ان ما ذكره الشارح من العقود

انما هو على تقدير كفاية وجود الواجب في التعين وعلى تقدير عدم الكفاية

يتحقق لزوم احتياج التعين الى غير وجود الواجب وهو ظاهر الفساد

والجواب عن قوله لان كون الوجود معلولا للمحض يكون معلولا للمهية او

صفته فالجواب الحق عندنا ان المراد بواجب الوجود هو وجود الواجب

والدليل على ان الشيخ قد ذكر وجود الواجب بموضع وجوب الوجود

في مواضع واما ما ذكره من الجواب فمردود لانه اذا كان بناء الكلام على

ان الوجود عين مهيته تعالى وقد فسر المهية عند قول الشارح الوجود الواجب الحق عين ذاته

بسبب المهية بمهية الواجب فعلى تقدير كون التعين هو المهية وكون الوجود

عين المهية لا يتصور التلازم والعلية بين التعين والوجود حتى يلزم

كون الوجود بسبب المهية بل بناء الكلام هنا على الاغماض عن عينية الوجود

له تعالى وقطع النظر عن هذا لكن اذا كان الكلام في وجود الواجب على ما

ذكرناه في الجواب الحق وكان بناؤه على قطع النظر عن العينية فلا يلائم

ما سيذكره الشارح من ان التلازم الذي كان الكلام فيه انما هو بين

واجب الوجود والتعين وواجب الوجود موجود وان كان وجوب الوجود

اعتبارا

اعتبارا فتامل واما ما ذكر من السوال بان هذه الاقسام الاربعة بفرض

على التقدير الاول اعني ما اذا كان تعينه لذاته فلزم ان لا يوجد الواجب

تعالى شانه فمردود بانه على تقدير كون التعين لازما لواجب الوجود

ومعلولا له لم يلزم الا وجود الواجب وهذا ليس محذورا بل عين المطلوب

والحاصل ان احتياز هذا القسم في التقدير الاول ليس محذورا بل مثبت

للمطلوب بخلاف التقدير الثاني اذ الاقسام الاربعة فيه باطلة بالتفصيل

المذكور ولو سلم فلا نسلم انه يلزم عدم الواجب تعالى شانه اذ هنا احتمال

آخر وهو ان يكون التعين عين ذاته وح لا يتصور التلازم والعلية

واما ما ذكره من الجواب فظاهر الفساد اذ التقدير الاول على ما

صرح به الشارح ان يكون معلولا لوجوب الوجود مغايرا له الا انه عينه

والعجب انه نسي ما ذكره آنفا حيث قال وان ساعدنا على اقتضائه ولكن

علية لا بمعنى الاعلية في الجملة لكن القسم الاول ما لكون الواجب علة

مستقلة للتعين انتهى وهذا كما ترى انه لا يرد بناء على ما حققه آنفا بقوله

نعم يرد على الدليل ان الثاني وهو عدم احتياج شيء منهما الى الآخر لا يكفي

وان الثاني اذا كان هو هنا ~~فلا يترتب على كون جزء الملزوم علة~~ لو كون

~~الثاني انفراد كل منهما عن الآخر كما يظهر مما ذكر صاحب القيل هنا~~ لانه

قد سبق ان كون الثاني عدم الاحتياج مع الانفراد ينافي ما قرره سابقا

على انا نقول ان الحاكم اراد ان صورة الدليل المذكور يدل على العلية

~~بحيث هنا القول وهو انه لو لم يكن العلية بينهما يلزم ما ذكر من عدم~~

~~الاحتياج والانفراد والانفراد وجد فلو صح لاستلزم العلية~~ ودل عليها

وباقي الاقسام مستدرك من دون الارتياب ثم ان ترتب تحقق المدعى

من ان ملزومية احدها للاخر تستلزم ملزومية جزئه له لان الكل ملزوم لجزئه وجزؤه ملزوم له فكان الكل ملزوما له وبعد ما تحقق او لا انه يصح توجيه التلازم بعدم احتياج كل منهما الى الاخر على ما صرح به تمام

فيجيء انه يلزم لاحدها الاخر ينافي انفكاكه عنه وانفراده عنه فيجامع ذلك عدم علية احدها للاخر ومعلوليتهما لثالث ثم

على تقدير تحقق الدليل كان فى استلزامه له وكونه دليلا عليه ولا يلزم
ان يكون وانقا فى الواقع وبالجملة انه على تقدير تمامه يدل على العلية من دون
الحاجة الى باقى الاقسام وان المراد من ذكر علية الجزء وانضمامها اليه يصح الدليل
بحسب الواقع ففيه ان هذا الانضمام ايضا لا يلزم الدور كما نبه عليه المحاكم
فى بحث التلازم بين الهيولى والصورة بانه لا يكون احدهما علة للاخر
ولا جزء الملزوم علة للاخر وما ذكره بقوله واما الجواب عن قولهم فلا نعود
القسم الماضى فيه ان لزوم احتياج التعين الى غير وجود الواجب انما يوجد فى
اقسام القسم الثانى وهو ان التعين لا يكون لكونه واجب الوجود
بل لامر غير كونه واجب الوجود ومبنى كثير من المباحث الواردة فى هذا
المقام عليه ومع الاحتمال الفساد على ما فى الباب لا يلزم
على تقدير عدم ان يكون فى عداد القسم الثانى لا القسم الاول وبناء
على ما ذكره يلزم ان يكون الاكتفاء بالقسم الاول اولى وبناء كلام المحاكم
على وتيرة كلام الشارح وشاكلته وطريقته وذكر ما هو ظاهر الفساد
على ما ذكره صاحب القيل ومما فرها ينبغى ما يمكن ان يتوهم ان ما ذكره من
قبيل النكتة فى صحة هذا الكلام وسياق كلام الشارح ومساقه فى
هذه النكتة على ان ظهور فساد احتياج التعين الى غير وجود الواجب فى
بادى النظر غير ظاهر ولا سيما طريقة كلام الشارح لا تشعر بالفساد كما يدل
عليه قوله فى القسم الثانى ان يكون لامر غير كونه واجب الوجود وقوله واما
القسم الثانى فمعنى الخ واما قوله فالجواب الحق عنه ان المراد من الوجود
هو وجود الواجب الخ فليس بحق بل باطل ويدل على ما ذكرنا ما نقله المحاكم
فى ثامنة الهيات الشفاء بقوله الواحد بما هو واجب الخ وهو من اليقينيات
الوجود

الكفاية

لان مراد حقيقة الواجب ومعناه بل التصريحات والحاصل انه لا يخفى
على الناظر فى هذا البحث من المتن والشرح يعلم ان ذلك يؤيد ما فى المدعى
وكذلك يؤيد ما ويدل ما ذكر من قوله الوجود الواجب اى الوجود الذى هو
الواجب فى ذلك لان الوجود عينه تعالى وايضا نقول ان كان المراد من
الوجود وجود الواجب وبناء على ما سيذكره صاحب القيل على الاعراض
عن كون الوجود عينه تعالى وقطع النظر عن ذلك كما يظهر من كلامه فى
مرتبة الرد فيمكن ان يقال على تقدير كون التعين لامر غير كونه واجب الوجود
اى لغير وجود الواجب بناء على زعمه لا يلزم كونه معلولا لغير حقيقة الواجب
بل انما يلزم كونه معلولا لغير الوجود فيبقى احتمال ان يكون معلولا لحقيقة الواجب
الوجود لا الوجود ولو قطع النظر عن ان ظاهر قوله معلولا لغيره يدل
على معلوليته لغير معنى الواجب فهذا الاحتمال باق ولا يلزم ما ذكره اى المعلول
للغير مطلقا بل انما يلزم معلوليته لغير الوجود من معنى الواجب وعلى
تقدير عدم جواز ان يكون التعين لمعنى الواجب ففساده ليس اظهر
من معلولية الواجب المتعين بغيره كيف لا وان صاحب القيل ذكر
انفا ان احتياج التعين الى غير وجود الواجب ظاهر الفساد ولا سيما
احتياج الواجب المتعين ثم ان ما ذكره بقوله واما ما ذكره من الجواب الخ
فيرد عليه ان لم يوضع الكلام اولا فى عينية الوجود للواجب بل مداره على
معنى الواجب وان كان عين الوجود بحسب الواقع وبحصل خلال القضايا
باختلاف العنوان على ان ما ذكره يستفاد مما سيذكره المحاكم بقوله
واذا بطل التعين الخ وليس كلاما اخر على انا نقول لكن ان يقال القسم الاول
هو مفاد عينية التعين وتصريح الشارح بالمعلولية والمغايرة غير ظاهر

وما قال الشيخ بعبارة كون التعين كون عينه واجب الوجود لا غيره لا يدل على المغايرة
بل المراد بمثل هذه العبارة لا سيما في مراتب الواجب ووجوده ما يكون
لكون محمولا على ما يساوق عدم الاحتياج الى الغير وذلك لا ينافي
العينية كما في الوجود كيف ولفظ الاقتضاء الواقع في مرتبة الواجب
نظرا الى الوجود الذي هو عينه وما وقع عن المحاكم من اطلاق لفظ الاستلزام
قريب من الاقتضاء وما وقع عن الشارح ايضا لا ينافيه حيث قال ولما
استحالة الاقسام الاربعة الى قوله فتعين صحة القسم الاول منها وهو كون
واجب الوجود واحدا وهو المطلوب انتهى ومن الظاهر ان وحدة الواجب
لا ينافي كون التعين عينه تعالى ~~ان لم يقل ان اعتقاده ذلك فتدبر~~
قال المحاكم ولا اختلاف في مجرد الوجود الا مثل قول كون الوجود لا يختلف
الا باختلاف الماهيات المضاف هو اليها غير ظاهر اذ لا ينقبض العقل عن
تجويز موجودين كل واحد منهما ممتاز عن الآخر بحقيقته الشخصية التي هي
عين الوجود القائم بالنفس ولم يكونا مشتركين في ذاتي اصلا وكان للوجود
فردا واحدا يحصل بنفسه من دون الاضافة الى ماهية مغايرة له فلم لا يجوز
ان يكون له افراد كل منها يحصل بذاته من غير ان يكون ماهية مضافة اليها
ثم انه على تقدير التسليم كان هذا دليلا آخر مستقلا وليس فيه دفع الايراد
عن الدليل المذكور نعم لو ثبت ان لا تعدد في فرد مفهوم الوجود بل المتعدد
انما هو الموجود على ما مر اليه الاشارة في المحاكمات يثبت التوحيد
اذ لا يتصور كون الوجود له معان متعددة لما مر ان الوجود ليس
مشتركا لفظيا فتأمل انتهى وهذا كما ترى ان هذا الايراد ايضا من قبيل
الايراد الذي وقع منه سابقا على قول المحاكم والحق ان المتعدد هو الموجود

لا الوجود وليس الا بسوء فهمه وغفلته عن ان هذا على مذاق آخر وقد تقدم
تحقيقه والحاصل ان الوجود ليس مفهوما كليا له افراد كثيرة ينضم بها
الماهيات انضماما حقيقيا كما هو المسطور في كتب القوم ويتبادر اليه
الفهم ايضا ولا افراد حقيقية لكون كل واحد منها قائما بذاته بل الوجود
حقيقة متشخصة في حد ذاتها لا تعدد فيها بوجه من الوجوه وهي
قائمة بذاتها لا يتطرق اليها عدم اصلا ولا امكان قطعا وهي حقيقة
الواجب تعالى ومعنى كون غيره موجودا هو ان لتلك الحقيقة الممتنعة
القيام بغيرها نسبة مخصوصة الى ذلك الغير وان كانت تلك النسبة
مجهولة الكيفية فالواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد
بغيره والانضمام اليه ومعنى كون الماهيات الممكنة موجودة ليس الا ان
لها نسبة الى حضرة الوجود القائم بذاته على وجوه مختلفة يتعذر الاطلاع
على ماهيتها فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا وحديث
عروض الوجود بناء على مذاق اهل الظاهر ثم لا يخفى ان هذه الشبهة
بعينها ما تصدى لها ابن كمونة والجواب الجواب بانه على تقدير حمل
الوجوب عليهما يلزم ان يكون بازائه ما هو المشترك بينهما حيث ان
خصوصية كل منهما لما كانت لا عينية صدقه عليهما فيلزم ان يكون
بازاء ما هو المشترك بينهما وهو لا يخلو اما ان يكون ذاتيا او عرضيا فعلى الاول
يلزم تركب كل منهما وعلى الثاني يلزم انتهاؤه بالآخرة ايضا الى امر مشترك
ذاتي لاستحالة التسلسل فيلزم افتقاره الى الجزء ~~ثم ان ما ذكره بقوله على~~
~~تقدير التسليم كان هذا دليلا آخر مستقلا الا فيه بحثا ما اولا فلان~~
~~من الجائز ان يقال ليس في كلام المحاكم دلالة على انه بهذا يندفع هذا الايراد~~

من هذا الاستدلال بل قول الحاكم على هذا الدليل وفيه ضعف وما
وقع عنه بعدهما بقوله فالحق ما ذكره الشيخ في الشفاء مشعر بعدم
اندفاع هذا الايراد عن هذا الدليل المذكور في هذا الكتاب بل بما
ذكره الشيخ في الشفاء واما ثانيا فان يقال المراد بما ذكره في الشفاء
ان مبنى هذا الدليل على دعوى ان صاحب الوجود حقيقة الوجود
المتاكد المطلق ومجرد هذا من دون انضمام مقدمات او مقدمة
اخرى لا يثبت التوحيد بل المانع ان يتوهم ويقول يمكن ان يكون شيئان
كل منهما نفس هذه الحقيقة من قبيل اشتراك الانواع الحقيقية بحسب افراده
وما به التعين غير داخل في الحقيقة ولا استحالة في بدو النظر بل يمكن
ان يكون معنى الواجب الوجود الذي هو حقيقة الوجودات المجرده
من قبيل الجنس ايضا وما بينه في هذا الكتاب يندفع هذان الاحتمالان
كما لا يخفى وان امكن دفعه بدلايل اخرى والحاصل انه بناء على تقدير التسليم
يلزم في مرتبة التعدد الاشتراك في ذاتي فيندفع هذه الشبهة المذكوره
ويمكن ان يكون حقيقة نوعية او جنسية وبما ذكره في هذا الدليل
في هذا الكتاب يندفع هذا ايضا فيلزم عدم التعدد بوجه ما فثبت
التوحيد المطلوب وما ذكره بقوله نعم لو ثبت ان لا تعدد الا لاجل لو
عن تامل كيف ومن هذه العبارة المعنونة بقوله نعم لا يفهم انه على تقدير
ثبوت ما ذكره بعد هذا وتسليمه ثبت التوحيد لا على تقدير ثبوت ما
ذكره من الشفاء وقطع النظر عن ان هذا خلاف الواقع قوله متصلا بهذا
ثم على تقدير التسليم لا نادى بخلافه وايضا يلزم من كلامه ان ما ذكره من
الحاكم هنا غير ما ذكره الحاكم في هذا المقام من الشفاء ولا يخفى ما فيه ومن

سابق

سابق كلامه ولا حقه يظهر ان المال واحد قال الحاكم لكن الفاء في قوله
فان كان ذلك وما يتعين به مهية واحدة مما يأباه قيل اقول يمكن حمل
الفاء على التفصيل وح لا مناقشة انتهى وهذا كما ترى ان يبنى ما ذكره الحاكم
على ظاهر الامر بل لا له قوله مما يأباه قال الحاكم او لامور غيرها تضاف
اليها فهي المتعينات فيكون لها وجود في الخارج الا قيل اقول فيه بحث
اذ يجوز ان يكون المقتضي هو المهية وتلك الامور المضافة امور اعتبارية
لها مدخل في العلية او يكون المقتضي هو تلك الامور بناء على ان التكثر والتميز
امر اعتباري والاعتباري يصلح ان يقتضي اعتباريا اقول في توجيه كلام
الشارح لا شك ان الانسان مثلا نفس تصوره اي نفس مفهومه من
حيث انه متصور غير مانع عن فرض الشركة وصدقه على كثيرين وزيد
نفس مفهومه مانع عنها فبالضرورة مفهوم زيد مشتمل على امر زائد
على الطبيعة الانسانية منضاف اليها حتى يكون بسببه مانعا عن
قبول الشركة وهو التعين فلا بد ان يكون موجودا في الخارج لانه جزء
زيد الموجود في الخارج وهو حد ذاته عبارة عن الانسانية وهذا
الامر المسمى بالتعين ولكن هذا الامر موجود امنه ولا مذهب لان
هذا التوجيه يندفع به الايراد انتهى ولا يخفى ان ما ذكره الا ما خوذ مما
ذكره الشريف المحقق في حاشية التجريد على قول الشارح الاصفهاني
فثبت ان التشخص من الامور الاعتبارية وهو من المعقولات الثانية
بقوله كيف يمكن ان يكون امر عقلي لا يطابقه شيء من الخارج مشخصا
للمهية في الخارج مميزا لها فيه من كل ما عداه بل هذا مما يأباه صريح العقل
فليس تشخص الشيء في الخارج الا حالة حاصلة له في الخارج دون غيره

كيف يكون هذا التشخص موجودا في الخارج وم

وذلك ضروري انتهى وما وقع عن الحاكم اذا تكثرت في الخارج اشارة الى
ثم ان ما وقع عن صاحب القيل بقوله بناء على ان التكثر والتميز امر اعتباري
ولا اعتباري صح ان يقتضي اعتباريا كما ترى ثم ان الشريف المحقق بعد
ما ذكر هذا الكلام قال وفيه نظر لان الموجودات الخارجية يجوز
اتصافها بالامور العدمية وامتيازها بتلك الصفات عما كانت
متصفة بها انتهى ثم لا يخفى جواز توجيه كلام الشارح بل الحاكم بان
المراد بالامر المنضاف الى ما به التعين التشخص ووقع في عبارة الشارح
في الفصل الذي يتقدم على هذا الفصل اشارة اليه والحاصل ان
تكثر مثل هذه الطبيعة لا يتحقق الا بتكثر المواد اي بتكثر عوارض المهية
على ما نص عليه المحقق الدواني في حاشية التجريد بقوله المادة لا تتكثر
بذاتها بل انما يتكثر عوارضها وتكثر تلك العوارض مستند الى الاستعدادات
المتعاقبة فالمادة مع كل عرض من تلك الاعراض القائمة بها تتشخص
من الافراد فتتشخص تلك الافراد بالعوارض الحالة في المادة لا الحالة
في انفسها وبعبارة اخرى نقول لكل نوع يتكثر افراده لا يلزم ان يكون لكل
واحد منها من العوارض التي لا تكون لغيرها مثل الكم والكيف والا
ما شاكلها سواء كانت هذه الامور متشخصات في نفس الامر او كانت
مشخصة عندنا بمنزلة العلامات التي نعرف بها التشخص كما يظهر
من كلام المحققين سيما الحاكم والحاصل انا نجد ان كل واحد من الاشخاص
يتحقق ببعض العوارض التي لا تكون لغيره كيف ولا يتحقق هذا التكثر
والتعدد بمجرد تحقق الطبيعة وانتزاع التعين بل لا يمكن انتزاع
التعينات التي نسلم كونها اعتبارية عن هذه الطبيعة بلا انضمام

نبوي ولا يمكن المفارق ان يفيض عنه هذه الامور بهذه التعينات الا
بانضمام امر مخصص يرجع الى تكثر المادة المستلزم لتحقق هذه العوارض
وكون هذا النوع المتكثر اشخاصه ماديا جسمانيا يؤيد ما بيناه
واتصاف هذه الهويات الشخصية بالعوارض سوى التعينات
والتشخصات التي هي انحاء الوجود ضروري ثم ان كون التعين امرا
اعتباريا لكونه من خواص الوجود لا ينافي تحقق التلازم والتعارض
بينه وبين شيء اخر سواء كان ذلك الشيء اعتباريا مثله او موجودا
ومن الظاهر ان تحقق التلازم والتعارض في مثل هذه الاعتباريات
واقع قال المعلم الثاني في فصوص الحكمة بهذه العبارة فالوجود والهوية
لما بين الموجودات ليس من المقومات فهو من العوارض اللازمة
انتهى ثم انه ليس في عبارة الشارح ما يدل على ان التعين موجود
في الخارج ولا ما يتوقف عليه كما نص عليه في التجريد بقوله والتشخص
من الامور الاعتبارية وكذا ما ذكره الحاكم في شرح كلام الشارح كذلك
وحديث ذكر الخارج لا ينافيه لان المراد منه نفس الامر حيث انه حاصل
عن التعمل والاختراع وهذا لا ينافي كونه اعتباريا وكذلك ينافي كون
اعراض اخرى موجودة في الخارج وهي مبدأ للتشخص بهذا المعنى على ما نص
عليه الشيخ في منطق هذا الكتاب واما الثالث فهو ما يكون بالشركة والتحقق
معا مثل ما انه اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذي
يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انهم اناس واذا سئل عن زيد وحده
بما هو لست اقول من هو كان الذي يصلح ان يجاب به انسان لان الذي
يفضل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم لاسباب في مادته التي منها خلق

وفي رحم امه وغير ذلك عرضنا انتهى وذكر الشارح الفاضل هنا
في شرحه بقوله في حديث ما ومن اشار الى الفرق بين ما ومن فان الاول
قد مر بيانه والثاني انما يطلب به العوارض المشخصه فيكون جوابه زيدا وعمرا
ما يجري مجراه وذكر الشارح المحقق في شرحه بقوله لان الذي يفصل في زيد
بعد ما حقق وفصل تفصيلا وا اذا تقرر ذلك فنقول لما كان الانسان
نوعا كما قلنا كان يتحصل الوجود فكان كل ما يضاف اليه ويقترن به مما
يجعله مختلفا بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان
ولذلك كانت مهية الاشخاص هي شيئا واحدا وهو المراد من قوله لان الذي
يفصل في زيد على الانسان اعراض ولوازم لاسباب في مادته التي منها خلق
انتهى وهو مؤيد لما وجهنا كلام الشارح ههنا به وكذلك المحاكم وما نقلنا
عن الفارابي من اتحاد التشخص والوجود والوحدة والهوية ايضا يدل على
فساد ما قاله صاحب القيل من ان التعين وهو التشخص بالحقيقة جزء من الامر
الزيد مثلا وان كان موجودا كما لا يخفى قال المحاكم والامور العدمية يصح ان
يكون فصولا لامور موجوده اقول اذا كان الكلي الطبيعي موجودا
في الخارج كما هو مذهب الشيخ وتبعه الشارح لم يجز ذلك وهو ظاهر نعم
على تقدير كون الكلي الطبيعي غير موجود في الخارج وان الجنس والفصل
غير داخل في ذات الاشخاص الموجوده في الخارج حقيقه وتسميتها
بالذاتي بمجرد اصطلاح باعتبار انهما موجودان من الذات لان الشخص
الموجود في الخارج في ذاته هذه المفهومات على ما هو مذهب من قال بنفي
وجود الطبائع في الاعيان على ما قرره بعض المحققين واختاره صاحب
المحاكمات يجوز ذلك بحسب النظر الجليل واما عند التدقيق فيظهر انه لا

يجوز لان الامر العدمي ثابت للشيء بالقياس الى غيره وكل ما يثبت للشيء
بالقياس الى غيره ~~وكل ما يثبت للشيء بالقياس الى غيره~~ لا يكون ذاتيا له ينافي
وايضا لا يكون ح ملحوظا من نفس الذات اذ لا شك ان ملاحظة الملكة
مدخلا فيه بالضرورة والحق ان لا يحمل كلام الشارح على ان الامر العدمي
فصل للحقائق الموجوده بل على انه فصل للماهيات المتحققه في نفس الامر
انتهى وهذا كما ترى لا يمكن ان يقال على تقدير وجود الكلي الطبيعي لا يلزم ان
يكون كل كلي داخل في حد شيء موجودا حقيقه بل يمكن ان يكون امرا اعتباريا
اي كليا طبيعيا اي معروض الكلي المنطقي جزءا من حد شيء ولا جزءا من ذاته
ولا يلزم القائلين بوجود الكلي الطبيعي ان يقولوا بوجود جميع الكليات
الطبيعيه سواء كان صدقها على الافراد صدقا ذاتيا بالنسبة الى الحد
بالمعنى الاعم او ذاتيا بالنسبة الى الذات الحقيقيه اي داخلا في تلك الذات
او عرضيا بل يلزم وجودها في بعض المراتب ومما قد صرح الشيخ بانه ربما يكون
الشيء جزءا من حد الشيء ولا يكون جزءا من الشيء وذلك حيث قال ولذلك
لا نعرف حقيقة الاول انما نعرف منه انه يجب له الوجود وهذا لا يجب له الوجود
وهذا هو لازم من لوازمه لا حقيقته وليس من حقيقته نفس الوجود
ولا مهيه من المهيات فان المهيه يكون لها الوجود خارجا وهو في
ذاته علة الوجود ولا يلزم ان يكون جزء الحد جزء الذات واصرح من هذا
ما قاله في التعليقات وهو اما ان يدخل الوجود في تحديده دخول الجنس
والفصل في تحديد البسائط على حسب ما يفرضهما له العقل فيكون الوجود
جزءا من حده لا من حقيقته كما ان الجنس والفصل اجزاء الحدود البسائط
لا لذواتها واما ان يكون له حقيقه فوق الوجود يكون الوجود من

من لوازمها اجزاء البسيط في كون اجزاء الحد لا قوامه وهو شيء
نفرضه العقل فاما هو في ذاته فلا جزء له انتهى وهو اصرح في المدعى ومن
ههنا قال بعض الاجلاء في حاشيته على طبيعيات هذا الكتاب فالحد
الصناعي للحقايق ابدا لكون مركبا من مفهومات غير داخلة في قوام المحدود
لانه للامور الداخلة لكونه يتعذر الاطلاع على تلك الامور الداخلة فيه
بقدر الوسع البشري تكون تلك اللوازم موجبة لانتقال الذهن اليها
فافهم ذلك انتهى ما الخص نقلوا في منطق هذا الكتاب في بحث الحد ولو كان
الغرض في الحد التميز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا الانسان جسم
ناطق مايت حدا انتهى ومن الظاهر ان المايت ذاتي لحده دون نفس
ذاته مع امر عدمي فضلا عن ان يكون امرا حقيقيا فتدبر وما وقع عنه
بقوله واما عند التدقيق فيظهر انه لا يجوز اخذ فيه اما اولا فلان للعدمي
اطلاقين احدهما ما يكون معدوما في الخارج وذلك على ان يكون
اعتباريا لا تحقق له في الاعيان وثانيهما ما يكون العدم جزء من مفهومه
والمراد من العدمي ههنا هو الاول وذلك لا يستلزم ان يكون عدما
لشيء ثبوتي له بالقياس الى ملكته وما وقع عن الشارح المحقق بقوله ولو
كان التعين امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل
بل كان شيئا عدميا انتهى يدل على ما ذكرنا والمراد بالمطلق نفي كونه
عدميا لشيء ما اصلا فانه صاحب القيل وهو عليل واما ثانيا فلانه يمكن
ان يقال ان امثال هذه الاعدام التي يثبتونها بالقياس الى ملكاتها فهو
لبعض الامور الاضافية وهذا يكفي في غرضنا وهو لا ينافي الذاتية لشيء هذا
الشيء قال الشيخ في التعليقات مهية الابوة مضاف معقول بالقياس

الى الابن وكونه هذا المعنى في الاب بعضا فابذاته معقول لا بسبب نفسه
لا بسبب شيء اخر انتهى وهو مؤيد لما ذكرنا ثم بما قررنا ظهر انه يرد الايراد على ما
ذكره بقوله والحق ان يحمل كلام الشارح الى فتدبر قال الحاكم لكن الحجة
لا يتم على هذا التقدير الى قيل اقول الامور العدمية ايضا تحتاج الى العلة
باعتبار اتصاف الحقايق بها وما نحن فيه مما يتصف به الحقيقة الواحدة
فيلزم افتقار الواجب الى العلة غاية الامر ان تلك العلة امر اعتباري وذلك
لا يضر لان احتياج الواجب الى الامر الاعتباري المعدوم في الخارج لا
انه الحسن من احتياجه الى موجود خارجي انتهى وهذا كما ترى يمكن ان يمنع
ان هذا يرجع الى ما ذكره المقام من حوله ان يكون الواجب محتاجا في وصفه
عدمية الى سبب عدمه وما ذكره صاحب القيل يندفع بما بيناه قال
الحاكم وههنا نظر لانا لا نسلم انه لا بد من وجود قابل لتاثير العلة وانما يكون
لو كان التاثير وجوديا وهو ممنوع قيل اقول ليس المراد ان التاثير امر
موجود في الخارج ولا بد من محل قايم به فيكون ذلك المحل موجودا خارجيا
ايضا لان محل الموجود الخارجي موجود خارجي لا محالة حتى توجه ان التاثير
امر اعتباري ليس موجودا في الخارج كما ذكره وكذا يتوجه ان محل التاثير
وما قام به التاثير هو المؤثر والفاعل اذ لا شك ان التاثير صفة للمؤثر
قايم به وان اريد بقابل التاثير ما تعلق به التاثير فتعلق الامر الوجودي لا
يلزم ان يكون وجوديا وايضا لو وجب ان يكون التاثير محل قابل له غير المؤثر
فيلزم ان لا يتحقق التاثير بدون المادة بل الظاهر ان مراده من القوة القابلة
هي الاستعداد الذي به يحصل المناسبة بين العلة والمعلول لان الذي
يحصل المعلول بتلك العلة لا بغيرها وهذا الكلام هكذا يحصل كل شخص

نعلته ليس مراستندالى الفاعل المفارق لما تقرر عندهم ان نسبة المفارق
الى الكل على السواء ولا الى المهيه ولوازمها لاشتراكها فرضا فتعين ان يكون
يكون مستندا الى اعراض ولا يمكن ان تستند الى اعراض قايمه بذلك الشخص
لتاخرها عن تشخص معروضها فيكون مستندا الى اعراض قايمه بماده ذلك
الشخص اما بالذات او بالواسطه واما الحال فالمحل مستقدم على تشخص
المحل فلم لا يجوز ان يصير سببا لتشخص المحل وتلك الاعراض مقارنه للماده في ضمن
شخص اخر سابق على ذلك الشخص وكذلك الكلام في الشخص السابق والاعراض
السابقه عليه وهذا تسلسل على سبيل التعاقب ومن المعلوم ان مثل
هذا التعاقب لا يتحقق بدون الماده فلا يرد ان مثل هذا جار في نفس المهيه
بدون الماده بان يكون قبل هذا الشخص كانت المهيه متشخصة بتشخص
اخر مكتنفه باعراض بسببها صارت مستعدة بفيضان الاعراض
اللاحقه والتشخص التابع لها على ان تقدير عدم تحقق ماده مشتركة
بينهما لا يمكن استناد تشخص هذا الشخص باعراض مقارنه لشخص اخر
كان سابقا وان اتحدا نوعا مثل الاعراض اللاحقه لزيد لا تصير سببا
لتشخص عمرو بمجرد الاشتراك في الانسانيه ما لم يكن هناك ماده مشتركه
فتامل واما النقض بانتقاض العلوم القايمه بالذوات القابله فيمكن
بان الكلام في تكثر النوع في الخارج وذلك تكثر ذهني لان العلم عند القايلين
بحصول الاشياء انفسها في الذهن موجود ذهني على ما صرح به المحقق
الشريف ووافقه بعض المحققين لكن التفرقة بين الموجود الخارجي والذهني
في ذلك محل تامل انتهى ~~بعد ما ترى كلامه~~ فان قيل اذا كان التاثير موجودا
وسلم هذا وهو وصف للمؤثر والفاعل فيلزم ان يكون التاثر الذي
هو الوجود

بالنسبة لكنه مضايف وهو وصف التاثر والقابل والمعلول ايضا موجودا
ومن هنا يلزم ان يكون متعلق التاثير الذي هو وجودي موجودا بهذا
الوجه كيف وتعلق التاثير بشيء يستلزم اتصاف الشيء بالتاثر الذي هو
وجودي فيلزم ان يكون موجودا ويدل على ذلك ما قاله الشيخ في برهان
كتاب الشفا بهذه العبارة التعليم والتعلم بالذات واحد وبالاعتبار
اثنان فان شيئا واحدا وهو انسياق ما الى اكتساب مجهول بمعلوم يسمى
بالقياس الى الذي يحصل فيه تعلما وبالقياس الى الذي يحصل عنه وهو
العلة الفاعليه تعليما مثل التحريك والتحرك انتهى ومن الظاهر انه على
تقدير صحة ما نقلناه يكون التاثر والتاثير ايضا من هذا القبيل وما
ذكر بقوله واصل وجب ان يكون للتاثير امر مدفوع بان المراد ~~من~~ قبول
التاثير وهو يتحقق في الماده على ما ظنه الحكما والقوه من لوازم الماده ولا
يستلزم التاثير مطلقا الماده كيف وان القوه هنا الامكان لا الاستعداد
الذي يثبتون وجوده فيلزم من هذا وجود الماده واما قوله ~~بان القابل~~
ان الماده ~~هو بعينه~~ ... ان ما ذكر بقوله واما النقض بانتقاض العلوم
يندفع بان ما ذكره الحاكم في هذه المرتبة ايضا منع لا نقض بقرينه
ما وقع عنه بقوله سلمناه لكن لا نم ان القابل هو الماده لم لا يندفع بما ذكر
وعلى تقدير ابطال هذا السند لعدم كونه مساويا للمنع لا يفسد على ان
ما ذكره الحاكم بقوله سلمناه لكن لا نم الخ ~~يشعر باندفاع ما اورده~~
~~في الغير~~ ~~الحاكم هو نقل غير مطابق~~ قال اقول لا يخفى على المتامل المنصف
ان كون التعين عارضا للواجب على ما هو شان ساير المهيات والتعينات
اقرب الى الطبع واظهر عند العقل من كونه معروضا للذات فهذا

الشارح عليه واراد بالعارض ما يتناول اللازم ايضا انتهى وهذا كما ترى
فانه على تقدير هذا التوجيه لا يندفع ما ذكره المحاكم من عدم المطابقة في
النقل ومراده الاشعار بان هذا ليس كلام الامام بمنطوقه على ~~العقول~~ في على
تقدير ان يكون المراد بالعارض ما يتناول اللازم ايضا لا يتم ولا يلزم احتياج
الشخص المتعين مطلقا الى علة منفصلة قال المحاكم وليس كذلك فان
الصورة لما كانت علة لوجود المادة الى قيل اقول الجواب ان المراد القابل
لتكثر الصورة ذات المادة لان محل الانفصال او التكثر هو الهيولى لكن اتصافها
بالتكثر انما هو بالعرض فلا تحتاج الى محل اخر والحاصل ان الحصر المستفاد
من قوله انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط اضافي بالنسبة الى القابل ولا ينافي
ذلك احتياجه الى الصور والاعراض التابعة لها وكذا المراد بقبول التكثر
لذاته انه لا يقبل التكثر لحلوله والاظهر ان يقال في الجواب المادة الفلكية متكثرة
بالنوع واما المادة العنصرية فلا تتكثر بالذات بل تتكثر بتكثر الصورة
بالعرض فلا تحتاج الى مكثرها وذلك لان هيولى كل العناصر عندهم شخص واحد
متشخص بتشخص واحد يجامع الاتصال والانفصال ويقارن جميع الصور العنصرية
وذلك يتعين بتعين الصورة فانما هو باعراض يتعاقب متسلسلة واردة
على المادة يكون تشخص كل صورة باعراض سابقة عليه مقارنة للشخص اللاحق
على ما عرفت آنفا وقد عرفت انه لا يمكن ورود تلك الاعراض على النوع بدون
مدخلية المادة للوجهين ثم اعلم ان السر في كون المادة غير متكثرة بالذات
مع ان مادة زيد في حيز زيد وكانت ذات وضع بوضع زيد ومادة
عمرو في حيز عمرو وكانت ذات وضع بوضع عمرو وانهما غير متحيزة بالذات
ولا ذات وضع بل الفرق بينهما كالفرق بين الحصص من البياض القائم

ثم لو كان المراد من اللازم ما لا ينفك عن معنى واجب الوجود فيجري فيه الاقسام الاربعة المحالة وهو بعيد عن مسلك التوجيه بل هو من قبيل التعمية والالغاز والتمويه كما لا يخفى عند المهرة المتدربين المنصف

بانضاف جسم متصل واحد وهذا بخلاف الصورة فلا يجوز فيها هذا
فتامل فانه من غوامض الفن وقد مر تفصيل ذلك فليرجع اليه انتهى وفي
كما ترى انه ليس بشيء اما ما ذكره اولا في دفع كلام المحاكم عن الشارح فيجب
ان ما وقع عنه بقوله لكن اتصافها بالتكثر انما هو بالعرض فلا يحتاج
الى محل اخر ينافي صريح كلام الشارح واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني
المادة الانسانية بل ينافي ما وقع عنه عقيب هذا بقوله في الحاصل
والقول بان مراده ان المادة قابلة لتكثر الصورة بالذات وبالنسبة الى
تكثر نفسها بالعرض اي بالمجاز كما يلوح من كلامهم وحمله على ان التكثر
لا علة له غير صحيح فلذا ذكر الفارابي والمعنى الوحداني لا يتكثر بذاته
والا لم يوجد واحد منه لان كل واحد يكون على طباع ذلك المعنى واذا
لم يكن واحد لم يكن كثرة ايضا لان الكثرة يتركب من الاحاد فاذا فرضنا
المعنى الواحد يتكثر بذاته ابطلنا الكثرة ولكن ما ذكر من الاظهر
في الجواب هو الاظهر فليتدبر قال الشارح كانت عامة شاملة للانواع
والاجناس يعني المشترك يجوز كونه جنسا او نوعا وما يعرض للامر
المشترك بينها نوعا او جنسا لكونه عاما بخلاف هذه قال الشارح
فاذا اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي تركيب هذا القياس
كما ذهب اليه الامام لا شيء من الواجب بمادي وكل نوع يتكثر بالمعنى
العارض مادي فلا شيء من الواجب بنوع متكثر بالعارض قال الشارح
واما اعتراضه يعني اعتراض الامام على ان التغاير بين الاشياء المتماثلة
ليس بواسطة المحال لكن تلك المحال المتكثرة بحسب استناد تغايرها الى المحال
ويتسلسل اجاب عنه الشارح المحقق بتخصيص الدعوى وهو ان الاشياء

٣٦٥

المتماثلة التي لا تتكثر بذاتها بل تتكثر بما تتكثر بذاته وهو المادة فالتغاير
بينها بواسطة محالها واما الاشياء التي تتكثر بذاتها كالمادة فلا
تحتاج في التغاير الى غيرها فسقط ما ذكرتم لانا نمنع ح احتياج تلك المحال
في التكثر الى مواد اخرى بل انما تتكثر بذاتها ثم انه لما اجاب وحقق الموضوع
بان هذا القول مخصوص بالمتماثلات افرادا لنوعية المحصلة التي لا تتكثر
بذاتها وفي اطلاق المتماثلات على المشتركة في الجنس خلاف الاصل وعلى
هذا التحقيق سقط ما قاله الامام من ان الوجود مقول بالاشتراك
على الكل ويتكثر في الواجب مع عدم المادة والقائل بان قول الوجود
بالتشكيك فلا يكون ماهية نوعية محصلة والكلام فيه قال الشارح
عند كون الذات مقولة على كثرة وذلك لانها بالنظر الى ذاتها لا
تأبى عنها ح فيجوز ان تكون مقولة على كثرة فلو اقتضت تعينا مع استواء
نسبتها اليه والى غيره يلزم ترجح من دون مرجح ولو احتاجت فيه الى
غيره يلزم احتياجه في وجوده الى غيره ضرورة ان التعين ليس الا نحو وجوده
ومن ههنا اندفع ما قيل انا لا نسلم كونها مقولة على كثرة على تقدير زيادة
عليها لجواز كونه لازما لها فلا تكون الذات مقولة على كثرة اصلا
قال الشارح يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود حاصله
انه لو انقسم الواجب تعالى الى الاجزاء كانت مقومة له فيلزم افتقاره
تعالى اليها فلا يكون واجبا قال الشارح قال الفاضل الشارح ان
الجسم مركب من الهيولى والصورة وقال ايضا في فايدة قول الشيخ و
لكان واحدا ان بعض المركبات لا يتقدم بعض اجزائها عليها كالهيولى
على الجسم فانها شيء بالقوة ومتى حصلت حصل الجسم والشارح المحقق

منع ذلك حيث انها متقدمة عليها تقدما زمانيا فالاولى تمثيل ذلك
بمثل الصورة فانها مع الشيء كما ذكر قال الشارح اقول الهيولى في الكائنات
الفاسدات متقدم بالزمان على الجسم بناء على ان الهيولى مشتركة بين العناصر
وهذا في جزئيات العناصر واما في كلياتها فلا يتصور ذلك وكذا في الافلاك
فيجوز ح ان يكون مراد الامام ذلك ويسقط ما اورده الشارح المحقق
عليه وان كان ما ذكره الشارح الفاضل بظاهره يشعر بالسلب الكلي على
ما قال وليس للهيولى تقدم لكن يمكن تنزيله عليه قال المحاكم فيه نظر لان
المراد من القبلية اما الزمانية او ما قيل اقول المراد التقدم الذاتي ويدل
عليه قول الشارح على كلام الامام المنقول حيث قال الهيولى في الكائنات
الفاسدات متقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات ومن ههنا
يظهر ان قول الشارح حملها على التقدم الزماني ليس بمستقيم واما
ان التقدم الذاتي شامل لجميع الاجزاء فالجواب ان بعضهم ذهب الى ان
الجزء الصوري ليس بمتقدم على الكل بالذات ومنشأ توهمهم ذلك
الخلط بين التقدم الزماني والذاتي وعدم التمييز بينهما وسيجيء الفرق
بينهما في النمط الخامس لكن الشيخ لما حصل مقصوده بلزوم تقدم جزء
واحد منها اذ الحق ان الجزء الصوري اجرى الكلام على سبيل ارخاء العنان
والمماشاة مع الخصم واورد لفظ الواحد وقول الشارح رحمه الله تعالى
ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير على هذا الا
اسهل وهذا يؤيد ان قول الشارح والتركيب قد يكون من اجزاء متقدمة
على المركب كالعناصر الى قوله ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على
وجود السرير كل واحد من هذه الفقرات الى قوله ولا يكون وجود الجزء

[illegible]



اللاحق فقط حيث يدل على ان المراد بالتقدم هو الزماني اما الكلام
المنقول عن الامام فلا يابى عن هذا الحمل ايضا ولا ينحصر الجواب في حمله على
التقدم الذاتي ثم لا يخفى ان ما وقع عن الشارح المحقق على تقدير ذلك
الحمل يمكن توجيهه على وجه يوافقه وذلك بان يراد من التركيب ما
يلزم فيه تقدم كل واحد من الاجزاء او واحد منها كما يشعر به لفظ التركيب
بوجه ما والامثلة المذكورة في كلام الشارح تؤيدنا ايضا واما قوله فنحوا
ان بعضهم ذهب الى ان الجزء الصوري الخ فهو ماخوذ عما ذكره الحاكم بقوله
فلا خلاف في ان الجزء الاخير مع المركب بالذات وقبله بالذات في قوله
اجيب بان فرض التركيب وقول الحاكم ولما لم يكن ههنا موضع تحقيقه
فيه لم نتعرض لما وقع عن صاحب المحاكمات بقوله لكن الشيخ لما حصل مقصوده
~~كيف لا يتم كلام الحاكم ههنا الا بان يوخذ هذا فيه لانه من لوازم الحضر~~
عليه فتدبر ثم ان حديث ارخاء العنان ايضا دخوحت ان ما وقع عن
الشارح في اول الفصل على ما اوضحناه يدل على ان المراد ليس ما ذكره
دون الحاجة الى ارتكاب قال الحاكم بل الى الوحدات لا قيل او ان ما
قد فسر العاني في التوجيه الثاني بالحقايق المختلفة والايراد المذكور وارد
عليه فان التزم ان الوحدات حقايق مختلفة فظاهر البطلان وان
غير بالتفسير بتفسير اخر فلا يندفع به الايراد على التفسير المذكور ولعل
لهذا واللزوم ارتكاب المسامحة في التوجيه الاول قال والاوضح ان يقال
وبالجملة ان فيه اشعارا ايضا بان في كلامه السابق هذه المناقشة ثم ان
ما ذكره ماخوذ عما ذكره الحاكم متصلا بكلامه هذا بقوله فان العشرة
يتركب من الستة والاربعة بل من الوحدات وهي متشابهة او غير متشابهة

وهو الانقسام بحسب المعنى انتهى ومن الظاهر من هذا ان ما اعترض
صاحب القيل على ما وقع عن الحاكم سابقا هو هذا ثم لا يخفى ان النزاع في اشتمال
العدد على الجزء الصوري ظاهر ما سلكه المحقق الدواني في حواشيه
من عدم اشتماله عليه بان اذا كان مشتملا على حقيقة هي منشأ للاثار
واللوازم المختصة تكون لها وحدة حقيقية مختصة باللوازم ولهذا
نقل باللوازم ذلك في حاشية التجريد في بحث الماهية في بيان المركب
الاعتباري والحقيقي فان قلت القسم الاول ايضا مختص باللوازم والاثار
فان العسكر والعشرة مختصان بلوازم واثار لا يوجد في غيرهما قلت المراد
باللوازم والاثار لوازم واثار لا يكون عين مجموع اثار الاجزاء المادية
ولوازمها بل لوازم للوحدة الحاصلة بالتركيب كما يشعر به العبارة وليس
في العسكر والعشرة الا اجتماع لوازم الاحاد بخلاف المعادن مثلا
فان لها خواص ليست عين مجموع خواص الاجزاء كالياقوت مثلا
لعل هذا اعتبار الوحدة الحقيقية قال الحاكم ويمكن دفع هذه الا
بان المدعى ليس الا ان التركيب الخ قيل اولى ان ينبغي تخصيص قول الشارح
ان كل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب
او المنقسم لما مما يكون التركيب والانقسام فيه بالفعل ومع هذا لا يلائم
قول الشارح وقد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى الاجزاء المتشابهة لانه
صريح في ان حمل القسمة الكمية الى الاجزاء المتشابهة على المتصل او على
ما يتناولها واما قوله ولو اريد به الكم المتصل فله وجه لا فيه مستقيم
اذ المنقسم الى الاجزاء مقدارية لا ينحصر في الجسم حتى يلزم التركيب بالجود
ان يكون صورية وقوله وهو ايضا غير مستقيم على ما عرفت توجيه كلام



الشارح آنفا انتهى وهذا كما ترى يمكن ان يراد مراد المحاكم دفع الاسؤله
على الشيخ كما اومى اليه بما وقع عنه بقوله بان المدعى الح قوله على ما صرح
به الشيخ في قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الجملة على ان قد
اشار المحاكم ايضا الى ان هذا التوجيه بحسب العبارة ولا يساعده ما نقل
الشارح لا يخلو عن بعد ومما وقع عن الشارح بقوله والتركيب مما يكون
عن اجزاء سقدم المركب انما ذكر لتمهيد وتوطيه لبيان المدعى ثم ان
ما وقع عنه بقوله اذ المنقسم الى اجزاء مقداريه لا ينحصر في الجسم
ان الصورة على تقدير تجردها عن الهيولى يستلزم انقسامها الى الاجزاء
تركبها من الهيولى واما على تقدير عدم تجردها عنها كما بين في موضعه
فلا يستلزم الا ان يكون مقارنه لها ثم ان المراد لزوم الفساد من حيث
وقوع التركب من الهيولى والصورة اما في الواجب نفسه تعالى
عن ذلك واما في الشيء الذي لزم ان يكون الواجب جزءا له وكما ان تركب
الواجب من الهيولى والصورة باطل فكذا كون الواجب صورة و
جزءا لهذا المركب ايضا من جهة الجزئية الصورية كل منهما باطل بوجوه
مشتركة ومختصة كما لا يخفى قال المحاكم وهذا ليس بشيء فان التمثيل لا
يجب ان يكون لجميع الافراد اما قيل اول هذا انما يرد لو اراد الشارح
بيان فساد التمثيل الذي اورده الامام ولو كان مراده ان التمثيل
بالصورة اولى اذ ليس لها تقدم اصلا بخلاف الهيولى اذ لا شك في
ان لها تقدما زمانيا في العناصر وكيف ما هو بالذات لا يندفع ما ذكره وقد
يحصل مما ذكرنا وجه اخر لترجيح تمثيل الشارح المحقق وهو ان الخلاف
في تقدم الجزء انما هو في تقدم الجزء الصوري على ما اعترف به صاحب المحاكمات

ونقله اتفاقا دون المادي ولهذا عرفوا في المشهور المادي بجزء يكون الكل
معه بالقوة والعلة الصورية بجزء يكون الكل معه بالفعل
حين وجوده بالقوة والعلة الصورية بجزء حين وجوده يكون الكل بالفعل
ولعل هذا هو سبب هذا التوهم وقد عرفت ان ايراد لفظ الواحد ناظر الى
هذا المذهب وتماشاة مع صاحبه فينبغي حمل الجزء الغير المتقدم على
الصوري ليوافق ما ذكره ويحصل الغاية التي هي المماشاة مع الخصم والحمل
على المادة ذهول عن المقصود انتهى وهذا كما ترى يجوز ان يقال ان مراد
المحاكم ان التمثيل بالهيولى لا وجه له لانها لابهامها في مرتبتها وكونها
جسما حين حصولها بالفعل لا يصح ان يتقدم زمانا بل اذا انا قال الشارح
في شرحه والهيولى لا تتقدم بالوجود على الجسم لان الهيولى شيء بالقوة
ومتى حصل بالفعل فهو الجسم فاذن ليس للهيولى تقدم بالوجود على الجسم
وان كان جزءا له فهنا جميع اجزاء المركب غير سابق عليه بل البعض دون
البعض وهذا الكلام وان كان لا يعتقد فيه ويمكن تفسير كلام الرجل بما
يوافق اصولهم والواجب انتهى ولا يخفى ان بما قررنا اندفع ما ذكره المحاكم
على الفاضل الشارح ايضا فيمكن ان يقال الحمل على المادة اولى لانه ليس
خلاف ما ذكره الشيخ الذي هذا القول منه بل يوافقه على ما ذكره الفاضل
فليتامل قال المحاكم والحاصل انا لا نم ان الهيئة التركيبية الح قيل ان كان
محتاج الى الغير لا بد له من علة فاعلية ولهذا قالوا العلة التامة البسيطة
لا يكون الا فاعلية واذا احتاج ذلك المركب الى علة فاعلية وقد تقرر
فيما مر ان فاعل المركب لا يكون شيئا من اجزائه لزم الاحتياج الى الغير الخارج
الخارج فتامل انتهى وهذا كما ترى ان من لم يسلم ان كل محتاج الى الغير ممكن لا
يسلم ان كل محتاج الى الغير لا بد له من علة فاعلية وحديث دعوى الضرورة

واللزوم فى العلة الفاعلية بالنسبة الى الممكن لا بالنسبة الى كل محتاج وان
لم يسلم امكانه وكان لا يتوقف الا على اجزاء كانت اجزاؤه واجبة ويستحق
الوجود بالنظر الى الذات على ما ذكره المحاكم فلهذا قال المحقق الدوانى فى
الرسالة القديمة ولا يمكن عدم اشتمالها اى العلة التامة عليها اى على الفاعل
ضرورة ان احتياج الممكن الى ما يعطيه الوجود ضرورى ولذلك حكموا
بان العلة الفاعلية ضرورية فى كل معلول بخلاف ما سواه من العلل انتهى
ولا يخفى ان ما ذكره نظرا الى الممكن وما يتفرع عليه من الدعوى فهو فى المعلول
فيكون مراده من المعلول هو المعلول الذى بالحقيقة يكون ممكنا بالحق
ان المعلول والممكن متساويان كيف واحتياج الشىء الى ما يعطيه الوجود
فيما لا يستحق الوجود بالنظر الى ذاته وما يستحق بالنظر الى ذاته لا يحتاج
الى ما يعطيه الوجود ثم ان صدق المعلول على مثل المحتاج الذى يظهر
من كلام المحاكم كالممكن فتدبر قال المص ولا يجوز ان يكون لا نما الذات الخ
مقصوده من هذا الفصل بيان ان وجوده تعالى عين ماهيته بما حاصله
ان وجوده لو لم يكن كذلك لكان داخلا فيه او خارجا عنه فعلى الاول
تركبه تعالى وعلى الثانى احتياجه الى غيره لما عرفت من ان نسبة ذاته اليه
والى غيره على السواء قال الشارح بالقياس الى اشخاصها كالانسان
فانه واحد باعتبار عمرو وزيد قال الشارح فليس بمقوم له فى ماهيته
بل عارض كالوجود فانه غير داخل فيكون عارضا قال الشارح والمقصود
ان الوجود داخل الى اخره بذلك الى حاصل هذا الفصل وهو ان الوجود
لما لم يجز ان يكون عارضا تعين ان يكون نفس ذاته والا لزم تركبه تعالى عنه
قال المحاكم على انا لا نشك قبل اقول قد صرح الشيخ بان الوجود الذى

هو عين الواجب ليس هو الوجود المطلق الكلى فى مواضع منها ما نقله
الامام عن الالهيات وسيذكره الشارح ثم الدليلان اللذان ذكرهما
على ان الوجود المطلق ذاتى للوجود الخاص منقوضان بجميع المفهومات
التى كانت عرضية لافرادها وحل الدليل الاول انه ان اريد بالاشتمال اشتمال
الكل على الجزء نختار الاول ونمنع كون الوجود الخاص على تقدير عدم اشتماله
على المطلق هذا الاشتمال لم يكن فردا له بل هو اول المسئلة وان اريد بالاشتمال
المعنى الاعم الشامل لاشتمال الموصوف على الصفة نختار الثانى ولا يلزم
الذاتية وهو ظاهر وحل الدليل الثانى ان المغايرة بين المعروض والعارض
بمعنى الخارج المحمول لا يقتضى ان لا يصح اطلاق اسم العارض وصدقه على المعروض
نعم لو كان ذلك فى العارض بمعنى القائم وليس كلامنا فيه اذ الشىء
ليس عرضيا بهذا المعنى بالنسبة الى افراده ففى الدليل الاول خلط بين
الاشتمال بمعنى اشتمال الكل على الجزء وبين الاشتمال الذى للموصوف على
الصفة بالنسبة الى الصفة وفى الثانى خلط بين العارض بمعنى الخارج
المحمول وبين العارض بمعنى القائم كما فى الاعراض ثم كون الوجود للشىء كليا
مع انه مطلق لا يخفى عن تامل اللهم الا ان يريد بالمطلق المجرد ومراده ان الوجود
مفهوم واحد شخصى لا يعرض لشىء اصلا موجود بذاته وساير الموجودات
موجودة بتعلق بينها وبينه كما هو راى بعض المتالهين انتهى وهذا كما ترى
~~ان ليس المراد كون الوجود المطلق الكلى عينا وبناء على هذا التدقيق ليس~~
~~الكلى معنى ويحقق المراد عينية الوجود الذى هو جزئى حقيقى بالحقيقة~~
ومطلق اى معرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه فى ذاته ومن تلوح هذا
من اشارات ما وقع عن الشيخ لاسيما فى الهيات الشفاء وما سيذكره الشارح

عن التقييد بغيره والانضمام اليه وهذا لا يتصور في عروض الوجود
للمهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة
الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء
شتى يتعذر الاطلاع على ماهياتها في الموجود كلي وان الوجود جزئي
حقيقي ثم قال هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا قال لا
يعلمه الا الراسخون في العلم انتهى وهو اصرح في المدعى مما ذكره صاحب الفصل
في مقام التوجيه الذي يتوهم انه منه ومراده ببعض المحققين هو
الحاكم كما هو المشهور بين ارباب التحصيل سيما انه ذكر هذه العبارة التي
ذكرها الحاكم بعينها كما لا يخفى قال وتقريره ما في الكتاب الحاصل
ان حصول الكل لما كان بجزئه فلا يصح ان يكون ذلك الكل واجبا لذاته
ثم ننقل الكلام الى جزئه وانه اما واجب لذاته او لا وعلى الاول يلزم
تعين جزئيه وعلى الثاني ان لا يكون هنالك وجوب وجود اصلا
وهو الخلف ثم لا يخفى جواز تقرير الدليل عليه بوجه آخر وهو انه لو تركب
من اجزاء فلا يخلو اما ان يكون واجبات بذواتها او ممكنات او
متشابكة منهما فعلى الاول يلزم تعدده تعالى وقد ثبت انتفاء وحدة الحقة
من كل جهة وايضا انه لا يمكن حصول تركب حقيقي من جملة امور لا افتقار
بينها اصلا وعلى الثاني يلزم تقوم النور الصرف من الظلمات والحق
المحض من الباطلات وعلى الثالث بعض الفساد الآتي على الشق
الاول وبعض ما يأتي على الشق الثاني ومن هذا المسلك وذلك
المسلك ثبت انه تعالى ليس له كثرة قبل الذات ثم بهذا النمط من الدليل
يمكن اثبات عدم انفصاله وانقسامه الى الاجزاء المقدارية وذلك لانه

لانه ظاهر يدل على ان الشيخ لم واحب... سيما
~~نقلا عن الالهيات لا يدل على خلاف ما بيناه بصراحته وما ذكره من النقض~~ نعم ان يجاب
~~بجميع المفهومات العرضية مثل الابيض او البياض مثلا~~ وافرادها الا
~~الابيض النفس المالي غيرها لكن المراد بالافراد الحصص~~ بالنظر اليهم من
~~الابيض الافراد الخاصة من البياض~~ اي هذا البياض المعين وذلك و
هكذا فيلزم الذاتية ههنا ولا تصور فيه وقد تقدم ما يشعر بان البياض
المطلق ذاتي نظرا الى افراده التي هي بياضات خاصة لا يعرض هذه الخواتم بالجسمان
الى الاجسام ومن ههنا اندفع الحل والحاصل ان هذه الافراد التي يصدق يكون عارضا
عليها المطلق صدقا ذاتيا مثل الوجودات الخاصة والبياضات المخصوصة
واما المهيات اي ما كان في ذاته بياضا خاصا او وجودا خاصا فانه يصدق عليها ماهيته موجودة
المطلق صدقا ذاتيا والا لزم ان لا يكون في ذواتها خواص ايضا واما ما وقع
عنه بقوله ثم كون الوجود ليس بكلي مع انه مطلق لا يخلو عن... ايضا الا
المراد من المطلق المعرى عن القيود والحيثيات والاعتبارات الزائدة
او هو نفس الوجود الذي هو الجزئي الحقيقي فمن الظاهر انه ينافي الكلي هذا يجوز ان يكون هو
هو مراد القوم ومشهور بينهم بحيث لا مجال للغير لانه مجرد احتمال كما يشعر
قال العلامة ان اريد بالمطلق معنى المجرد لانه ظاهر ~~يدل على ما~~ ~~ذكره~~ وليس كذلك
~~ونعم ما قال الشيخ في اخر النمط التاسع جل جناب الحق عن ان يكون شريعة~~
~~لكل وارد او يطلع عليه واحد الا بعد واحد فان ما يشتمل عليه هذا الفن~~
~~ضحكة للمغفل عبرة للمحصل ومن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا~~
~~تناسبه وكل ميسر لما خلق له انتهى~~ وبالجملة ان المراد من عينية الوجود المطلق
[illegible] هو ما ذكرناه لذا قال الشريف المحقق وفاقا لغيره في اثناء بحثه
عينية الوجود المطلق وكون الواجب هذا الوجود المطلق اي المعرى

لو كان كذلك فلا يخلو اما ان تكون تلك الاجزا واجبات او ممكنات او
متشابكة منهما فعلى الاول يلزم تعدده تعالى مع كون الواجبات بالذات
متاخرة عن الكل الذي هو الواجب لذاته لانها اجزاء تحليلية فيكون متاخرة
عنه وعلى الثاني يلزم انحلال النور المحض الى الظلمات والحق الصرف الى
الباطلات وعلى الثالث فساد الشقين مع عدم لزوم كون الاجزاء المقدارية
الكمية للشيء الواحد متشابهة فلا يصح اختلافها بالوجوب والامكان وفي
ايضا الوجه ان يقبل القسمة الى هذه الاجزاء صح ان يكون قابلا للفناء نظرا
الى ذاته وهو ينافي الوجوب الذاتي ومن تضاعيف البيان قد بان نفي
الكثرة قبل الذات عنه كما سياتي اثبات نفي الكثرة مع الذات عنه بناء على
استحالة الخلالة الى الماهية والوجود كما ان نفي الكثرة بعد الذات عنه
يكون بنفي الصفات عنه فيكون واحدا وحده قبل الذات ومع الذات
وبعد الذات قال المص وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة انما قيده بالمحسوس
مع ان ما ذكر من الدليل على استحالة كونه جسما يشمل غير المحسوس ايضا
اشارة الى ما سيجيء في النمط الخامس بقوله تعالى اذا ذكرت ما قيل
في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا فتلوت قوله تعالى
لا احب الافلين فان الهوي في حظيرة الامكان افول ما قال الشارح والمقصود
ان الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها وح سقط قول الامام قال المحاكم
او باعتبار الجسمية ان لم يكن له نوع لما سبق ان الجسمية طبيعة نوعية
اقول على تقدير كون الصورة الجسمية طبيعة نوعية يلزم ان توجد
لكل صورة جسمية مخصوصة ما شاركها في نوعها لان كل جسم معين
وجد ما شاركه نوعا كيف والصورة النوعية داخلة في الاجسام الفلكية

والعنصرية مختلفة بالنوع وكذا الهيوليات في الافلاك مختلفة بالنوع
مخالفة لهيولى العناصر بالنوع واختلاف الاجزاء بالنوع يستلزم اختلاف
مركباتها نوعا لا محالة فهذا لا ينفي كون الواجب تعالى شانه ليس شيئا من
الاجسام الفلكية بل انه تعالى ليس شيئا من صورها الجسمية لان
يقال المقصود نفي كونه جسما بمعنى الجسمية وهذا كما ترى او نقول يلزم
~~التركيب وهذا دليل اخر بالحقيقة فليتامل انتهى ومن الجائز ان يقال~~
~~بالنظر الى ما عليه ذوق بعض المحققين على ما هو الموافق لما يلوح من كلام~~
~~الشيخ في بعض المواضع يمكن اخذ الصورة الجسمية باعتبار لا بشرط يمكن~~
~~حمله على الجسم المركب وكلام الشيخ في الشفاء وغيره في بعض مواضع يشعر بذلك~~
~~حسبما على ما عليه صدر المدققين من التركيب الاتحادي فيلزم امثال هذا~~
~~ح المعلولية لكل جسم حقيقة وان كان باعتبار الجسمية اي الصورة~~
~~الجسمية~~ ونقول ايضا اذا كانت جسمية كل جسم اي الصورة الجسمية له
معلوله فيلزم معلوليته ايضا بالحقيقة وان كان بواسطة معلولية
الجزء فيمكن ان يكون هذا مفاد حديث اعتبار الجسمية من دون الحاجة
الى ابطال الجسمية الواجب من حيث التركيب ليكون ح طريقا اخر فلزم
من ذلك ابطال التركيب الخاص لا من حيث التركيب في ذلك لان غرضنا
نفي كونه جسما وان كان بواسطة المعلولية الصورة الجسمية وامر هذا
من ذلك وبالجملة ان الصورة الجسمية تمام ماهية افراده الشخصية من الصور
فان لم يكن كذلك بالنظر الى الاجسام لكونه جزء تمام ماهيتها فيكون متكثرة
فلا يكون واجبة لافتقارها في تكثرها الى علة فيلزم معلولية الاجسام
مطلقا ولو كانت فلكية من هذه الجهة لا من حيث تركبها ويمكن ان يقال

بوجه ان المراد نوعية الجسم المركب من الهيولى والصورة الجسمية والصورة
الجسمية التي لا الصورة الجسمية التي جزئه كما يلوح من كلام الشارح هنا اذا
اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا انتهى ومن الظاهر ان
اعتبار النوعية المحصلة المقابل لاعتبار جنسيته هو الاعتبار الذي
يلزم من اعتبار المادية وكانه اومى اليه بقوله بما مرت الاشارة اليه ونحو
ما وقع على الشيخ بقوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف عنه بالخارجيات
عنه دون الفصول وما وقع عن الشارح في شرحه لهذا المقام اصرح في
المدعى وفيما وقع عن الشيخ باعتبار جسميته اشارة وعبارة المحاكم ايضا
ناظرة اليه حيث قال واذا وجب به وبغيره صدق ان يقال انه يجب به و
كذلك فيما وقع عن الشارح المحقق بقوله والمقصود اي الاعراض الجسمانية
ايماء الى ما اشرنا اليه حيث لم يقل الاعراض الصورية بل نسبها الى الجسم فتدبر
قال الشارح واجبة بغيرها سواء كان ذلك هو الجسم او غيره قال
الشارح والمقصود بيان ان كل جسم ممكن حيث ان القياس ينتج ان
الجسم ليس بواجب فيكون ممكنا ثم تركب قياسا ينتج ان الواجب ليس بجسم
ولا جسماني ثم لا يخفى جواز جعل هذا الفصل مشتملا على براهين ثلثة اثنان منها
يدلان على ان الواجب ليس بجسم والاخير على انه ليس بجسم ولا متصل به قال
الشارح وكرر ما مر تشير بذلك الى ما تقدم من ان تعدد اشخاص النوع
بسبب المادة وكل مادة معلولة فاذا انضم الى هذه المقدمة ولا شيء من الواجب
معلول ينتج المطلوب قال الشارح وبيانه ان كل جسم نوعي له حاصله
ان الجسم المطلق اما ان يؤخذ باعتبار كونه جسما وح اذا الجسم
الخاص الجسم فيتحد جسما الخوض نوعه ومن غير نوعه لاشتراكهما في الجنس

واما ان يؤخذ باعتبار انه نوع محصل فلا يوجد لذلك الجسم الخاص
جسم من غير نوعه لاستحالة اشتراك جميع الانواع في نوعية الجسم والا
فيما وقع عن الشيخ من غير نوعه فيصح والمراد من كون الجسم نوعا انه تمام
مهية ما تحته من الافراد من حيث الجسمية لا باعتبار اخر وان فرضنا انه
جنس عال على تقدير عرضية الجوهر بالنظر الى ما تحته وقد علمت انه ليس كذلك
ضرورة ان الجوهر جنس عال كما علمته غير مرة قال الشارح اعلم تقتضي امكان
الوجود فقط ابتداء الشيخ في اللوازم وهو الامكان والوجوب على
سياق الملزومات وهو الممكن والواجب لو لم يذكر قوله واما الوجود
فليس بمهيته يورد على النقض بالوجود فانه يقال على الواجب والممكن
بالاشتراك نوعا فيشارك الواجب الممكن في تمام حقيقته وح ينتقض ما ذكره
فلما ذكر ان الوجود ليس نفس المهية ولا جزءا من الممكنات فلا يتم ما ذكره
لكونه عارضا وغير عارض للواجب واكثر اعتراضات الفاضل الشارح
على ذلك مختل بما مر ذكره الاعتراض الاول قال الامام ما في اللوازم وهو الوجوب
والامكان اما ان يدل على ما في الملزومات اولا فان دل لزم للشيخ ان
يقول ان قوله الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي وان وجود
الواجب صفة مقارنة للمهية لان حقيقة الواجب والممكن ح يكونان مختلفتين
واما ان لا يدل وح سقط اصل الاستدلال الاعتراض الثاني فان قول
الشيخ ان انفصال الواجب عن غيره بنفسه ليس بصحيح لان وجوده مساو
لوجود الممكنات في طبيعة الوجود وذهب الى ان التميز بين الاشياء المتماثلة
بامر زائد فيكون انفصال الواجب بامر زائد ونعم من يحقق هذا
الشارح جواب الاعتراض ضرورة ان الوجود مقول بالتشكيك على المد

لمو ولا انفصال بامر زايد قال الشارح والجواب ان شرط العدم ليس الجواب
عما قاله الامام لان الامام اورد في شرحه ان الشيخ لم يزم في الهيات
الشفاء ان الواجب ينفصل عن غيره بالقيد السلبي وههنا ذكر انه ينفصل بذاته
ومن البين لزوم التناقض فجواب هذا الشارح بان الامر الاعتباري لا يوجب التركيب
غير موجه وكذا الجواب الثاني ليس بموجه بل الظاهر ان كلام الشارح ان
بعض انفصاله بنفسه وما ذكره في الالهي معرض قال الشارح قال الفاضل
الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس اعترض الشارح على الشارح
بما استفاده من كتبه بما تقريره انا لا نسلم انه لو لم يكن لذاته جنس وفصل لا يكون
لمحدود انما يكون ان لو كان الحد منحصرا في الجنس والفصل وهو ممنوع لجواز
تركبه من غيرهما كما مر في المنطق فاجاب هذا الشارح بان مراد الشيخ اما نفي
التركيب بحسب الماهية وهو حاصل وهذا الحد موجب له وهو منفي وانت
خبير بجواز ان يمنع هذا وذلك بان يقال انا لا نسلم ان هذا الحد موجب له لجواز
تركب الحد بحسبها من امور متساوية واما نفي التركيب مطلقا فمع ضم اليه ما
ذكره في المنطق بان يقال التعريف الحدي اما بالجنس والفصل فهو ممنوع و
اما باللوازم واما بغيرهما والاول باطل لما ذكرناه وكذا الثاني لان ماهيته منفصلة
عن الغير فلا يحتاج في الامتياز عن اللوازم التي يكون المقصود منها الامتياز
او لان اللوازم توصل الى حقيقته ولكن العقول البشرية قاصرة عنه و
كذا الثالث لامتناع اثبات الذاتي للشيء الا بالبرهان كما تقرر في موضعه والحق في
هذا المقام ان كان مراد الامام من الاعتراض جواز ان يكون حده تعالى باعتبار
هذين الامرين وان كان منع الحصر فلا يتم حيث يجوز ان يكون ذلك بواسطة
امور متساوية قال المحاكم وظاهر انه هذيان لو قيل اول احتمال قول الشيخ على الاشيا

غير
على انه تفسير وتخصيص المذكور قبله وجعل قوله لا يدخل الا ما صدقه الماهية
او خالا عن الاشيا ثم يرجع الكلام الى ما قاله ونص هذيانا وان احتمل عن
على انه تفسير للجملة المذكورة وان المقصود بالتفسير هو الشيء المبهم في
الجملة الاولى ثم جعل قوله لا يدخل غيره عن الاشيا كانه لم يتوغل في الكلام
ولا يذهب عليك ان حمل الاشيا تفسير للشيء المفرد خلاف المطلوب وكذا
لا يدخل صفة او حالا خلاف الظاهر المتساق الى الفهم وما الباعث على
حمل الكلام على خلاف الظاهر غير الايراد والاعتراض عليه فتأمل ولا تخبط
واما ان الواجب ليس له ذاتي يشاركه فيه شيء اخر فلم يتبين وذلك
لانه يجوز على هذا التقدير ان يكون ذلك الوجود الذي هو عين ماهية
الواجب مركبا من جزئين احدهما جنس مشترك بين الواجب تعالى وغيره وبين
والثاني فصل يميزه عن غيره اقول قدم فيما سبق ان غير الواجب لا يشارك
الواجب في ماهية الواجب وهي اعم من الماهية النوعية والجنسية لان كل
ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود لان الواجب ليس الا الوجود
والوجود فرض انه ليس عين ماهية اخرى ولا جزءا لها فماهية غير الواجب
ليست بوجود سواء كانت ماهيتهم نوعية او جنسية واذا لم يكن وجود الممكن واجبا
بالذات لما مر ان الوجود لا بد ان يكون عينا في الواجب مقتضية
لامكان الوجود بديهة اذ بالنظر الى ذاتها لا تخلو اما ان يجب وجوده
ام لا والاول هو الواجب والثاني هو الممكن واذا اقتضى تلك الماهية الامكان
فيلزم اقتضاء ماهية الواجب للامكان هذا خلف انتهى وهذا كما ترى
ان الهذيان لا ينحصر في اتحاد الموضوع والمحمول بل يجري في التفسير المذكور
لانه يصير بحسبه الكلام مكررا وهذا ايضا نوع من الهذيان بل الترس انقص

فى باب الهذيان مما حمله الحاكم عليه وبالجملة انهما سيان فى الهذيان على
ان الظاهر ان النسخة التى وقعت عند الحاكم هكذا واما الوجود فليس
بمهية الشىء ولا جزء من مهية شىء اعنى الاشياء التى لا يدخل الوجود فى
مفهومها بل هو طار عليها انتهى وما يدل على هذه النسخة الفاضل
الشارح نقلها هكذا فى شرحه بقوله فاما الوجود فليس بمهية لشىء
ولا جزء من مهية شىء اعنى الاشياء التى لا يدخل الوجود فى مفهومها بل هو طار
عليها فاعلم ان هذا الكلام كله جواب عن سوال الى اخر كلامه فى شرحه
وبناء على هذا الاحتمال توجيه ما ذكره صاحب الفصل كما لا يخفى على العارف
بقواعد الفنون العربية واما قوله اقول قد مر فيما سبق ان غير الواجب
المفيد انه على تقدير تسليم ان المهية اعم من النوعية والجنسية لا النوعية
كما هو الظاهر يقول ان المهية الجنسية لعدم تحصلها بما هى مهية جنسية لا
تقتضى شيئا فلذا قال الشارح المحقق فى بحث الهيولى فى تحرير كلام الشيخ
وهم نورد هناك بقوله فاحاصل ان الامتداد الجسمانى الموجود طبيعة نوعية محصلة
تختلف بالخارجات عنها فهى ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات
وفى جميع الاحوالات بخلاف الحيوانية التى هى طبيعة جنسية غير محصلة
اذا تحصلت بشىء ينضاف اليها ودخل فى وجودها المحصل فان اقتضت شيئا
مع ذلك الشىء الغير الخارج عنها لم تقتضه مع غيره
مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه انتهى فاذا تقرر هذا فنقول
فى الانواع المندرجة تحت
الجنس كالانسان والفرس المندرجين تحت الحيوان حيث ان الاول يقتضى
العلم وصنعة الكتابة دون الثانى والسر فى ذلك ان الفصل المنوع الذى

يقتضى ذلك ومن الظاهر ان لكل نوع فصلا يخصه ثم ان الحاكم وان لم يصرح
بذلك هنالك واعترض عليه هناك ولكن يكون اجزاء ذلك من قبله على الشيخ
والشارح على سبيل الالزام والافحام ومع ذلك ان ما ذكره الحاكم من الاعتراض
هناك فلا يصفو عن شوب ايهام كما نبه عليه المحقق الدوانى فى حاشيته عليه
وذكرت ما لا مزيد عليه قال الحاكم وجب ان يكون حقيقة الله تعالى لحقيقة
لوجود الممكنات فى المهية وهو خلاف ما ذهب اليه اقول هذا بناء فى ما سبق انفا
حينا ورد قوله فيكون حينئذ وجودات الممكنات مساوية فى تمام الحقيقة لذاته
تعالى على انه محذور لازم ولو كان هذا مذهبهم فليس لزومه محذورا عندهم
فكيف يوجه السوال الذى ذكره الامام وكان توجيهه ان هذا الكلام من الامام
كانه تقييد على ان الشيخ فى تقرير السوال والجواب مناقض لمذهبه فى الحقيقة
ذكر اعتراض على الشيخ لا على الامام اذ المراد بقوله لا خلاف ما ذهب اليه انه
خلاف ما يلزم مما ذهب اليه وهو ان وجود الواجب يساوى الوجود الممكن فى كونه
وجودا على ما مر فى تحرير السوال انتهى وهذا كما ترى انه لا منافاة فى كلام الشارح الفاضل
المحقق وجدير بان لو نقلنا عبارته بعينها قال واما قوله فاما الوجود فليس بمهية
لشىء ولا جزء من مهية شىء اعنى الاشياء التى لا يدخل الوجود فى مفهومها بل هو طار
عليها فاعلم ان هذا الكلام كله جواب عن سوال من يقول انك ذكرت ان حقيقته
تعالى لا يساوى حقيقة غيرها البتة وهذا لا يستقيم على قولك لان من مذهبك
ان الوجود الواجب يساوى الوجود فى كونه وجودا الا انه ليس مع ذلك الوجود
شىء اخر بل ذاته مجرد الوجود واذا كان كذلك كان وجود جميع اشخاص الممكنات
مساويا فى تمام الحقيقة لتمام ذاته تعالى ثم اجاب عنه بان الوجود فى الممكنات
هو نفس حقيقتها بل هو امر عارض لمهيتها وهذا الجواب فى غاية الضعف لانه تعالى
مهيتهام

هب ان الوجود عارض لمهيات الممكنات ولكن كونه عارضا لا يخرجه عن كونه
مساويا في نفس مهيته لان المعروض كما ان له مهية فكذلك العارض له ايضا مهية
واذا كان كذلك كان لحقيقة الباري تعالى امور كثيرة تساويها في تمام حقيقتها .
وايضا فنقول انك استدللت على كون مهيته تعالى مخالفة لساير المهيات
بان مهيته تقتضي الوجوب وساير المهيات تقتضي الامكان والافتقار فان
كان الاستدلال بالاختلاف في اللوازم على اختلاف الملزومات صحيحا وجب
القطع بان ذاته غير مساوية لوجودات هذه الممكنات في الحقيقة و ح
بقي الاحد المذهبين الاخرين احدهما القول بان لفظ الموجود محمول على
الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي وثانيهما ان وجود الله تعالى صفة مقارنة
لحقيقة اخرى والشيخ لا يرضى بهذين القولين وان لم يلزم من الاختلاف في اللوازم
الاختلاف في الملزومات بطل الاستدلال بالكلية على ما مر بيانه انتهى ومن
الظاهر ان ما ذكره المحاكم مودى هذا الكلام وحاصله بدون ان يتوهم
شايبة منافاة ليحتاج الى توجيه صاحب الفصل وتطويل عبارته بقوله وكان
~~لم يفهم انه نص فيما وهذا كما ترى~~ و اشار المحاكم بكلامه الى ما هو المذكور في
الفاضل الشارح وما ذكره بقوله ~~اذ المراد بقوله خلاف ما ذهب اليه البعض~~
~~بشئ لانه اذا كان هذا مما يلزم ما ذهب فكيف يكون قوله فيكون جميع~~
~~الممكنات لاحد نوعي الفاعل فيه~~ قال المحاكم وهذا الجنس ان يكون ناسيا في
تحاعرض بهذا القيد السلبي قيل اقول على ما حرره كلام الامام والشارح
لم يكن قول الشارح والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء مركبا دخيلا في جواب
سوال الامام وكانه انما ذكره دفعا لسوال ربما يتوهم في هذا المقام قال
انتهى وهذا كما ترى يمكن ان يقال اذا كان باعتبار عدم الشيء مركبا فيلزم ما

ذكره

ذكره الفاضل الشارح من الانفصال في الامر الزايد كيف والمركب يدخل عدمه
في مفهومه او في حقيقته الذات المشتركة وهذا القيد وخصوص هذا القيد
يقتضي ان يكون زايدا كما لا يخفى وكان المحاكم عبر عما ذكره الشارح بهذه العبارة
بقوله العدم ليس امرا زايدا في الخارج اي في نفس الامر كما يشعر به قوله عقيب
هذا والكلام انما هو بحسب نفس الامر والتركيب يقتضي الزيادة في الخارج فيمكن التعبير
عن عدم الصيرورة بهذا الاعتبار تركبا بهذه العبارة التي ذكرها المحاكم و
مودى ما ذكرناه سواء عبر بما ذكره الشارح او بما ذكره المحاكم دخل في جواب سوال
الفاضل الشارح ولا يلزم ان يكون لدفع سوال ربما يتوهم في هذا المقام
قال المحاكم لجواز ان يحد باللوازم قيل اقول فيه مساهلة لان كلام الشارح
يدل على ان التعريف باللوازم المخصوصة تعريف يقوم مقام الحد وليس حدا
حقيقيا وايضا حذف الاجزاء الخارجية في السوال الاوضح له انتهى وهذا
كما ترى يمكن ان يقال اراد المحاكم بالحد شيئا اعم من ان يكون قولا دالا على اجزاء
المحدود او يكون ~~المعرف فان تفيد~~ صورة حقيقة الشيء كما هي وهذا
موافق لما ذكره الفاضل الشارح في المنطق فينبغي ان يذكر في مرتبة السوال
هكذا ولا مساهلة فيه غاية ما في الباب ان الشارح المحقق في مرتبة
الجواب اشار الى ان التعريف باللوازم يقوم مقام الحد وهو مما اشار اليه
الشارح الفاضل وعدم تصريح المحاكم بما صرح به الشارح من حيث ان الشارح
في الجواب على ما نقل في المنطق عن الشيخ في الحكمة المشرقية ما ذكره في بيان
كلام الشيخ وعند الرجوع يلوح انه جوز اطلاق الحد على التعريف بمثل هذا
اللازم فان في الشفاء ما ذكره هنالك بهذه العبارة وبالجملة فالغرض من
الحد هو ان تحصل في الذهن صورة مطابقة للامر في نفسه فاذا كان الشيء

نفسه له مهيه مخصوصه ثم يكون لها لازم قريب وحصل التصور
على هذا الوجه كانت الصورة الذهنيه مطابقة للازم الخارجي
فكون القول الدال عليه حدا انتهى ولعل مراده مما وقع عنه
بقوله حدا ما يقوم مقامه فلا تدافع بينه و بين ما وقع عنه
من ان حد الشئ تعريفه بجميع اجزائه الداخله فيه وعلى اى وجه
كان فاذكره صاحب القيل ليس بشئ بلا قيل انه لا يخفى جواز
ان يقال الوجه في حذف الاجزاء الخارجيه هو ان العرض
في السوال كان تجويز الحد للواجب وقد سبق ان الواجب
ليس له اجزاء خارجيه فتجويز الحد بهذا لا صورة له
اصلا لما سبق فما بقى من الاحتمالات تجويز الحد
باللوازم فلهذا اقتصر عليه وهذا ايضا يندفع
بما حققه الشارح المحقق قدس سره قال
المصنف تنبيه تأمل كيف الى اخره لما
كان هذا المقام من عويصات
ما استصعبه الاعلام فجديرنا لو
بسطنا الكلام في هذا المرام
لسنح المقصود كالشمس في سمت راس
المقام فنقول قال الشارح الفاضل
في شرح هذا الكلام لما
اثبت واجب الوجود و
دل على صفاته

١٨١

وكيفية صدور الافعال عنه من غير بنائه ذلك على شئ من
المقدمات الطبيعيه بل اعتبر في ذلك نفس الوجود لكن
هذا العلم متاخرا عن العلم الطبيعي بحسب التعليم الذى في هذا
الكتاب وهو قبله بحسب الوجهين فاذن يكون الالهى قبل
الطبيعي مطلقا بحسب التعلم الذى في هذا الكتاب فلذا سماه
الشيخ قبل الطبيعة انتهى ولا يخفى ان هذا الوجه لا يفيد تاخر
الالهى عن الطبيعي بما هو طبيعي ليصح ان يقال فلذا سماه قبل
الطبيعة كيف وانه بالنظر في الوجود قد استدل على وجوده
تعالى من غير بناء شئ من مقدماته على شئ من العلوم الرياضيه
والطبيعيه وغيرهما فهذا الوجه يفيد عدم تاخره عن غيره فيكون
تقدمه على الطبيعي بما هو غيره لا بما هو طبيعي والمقصود خلافه هف
وقد نبه عليه الشيخ عما وقع عنه في الهيات الشفاء بقوله
ويجب ان تعلم ان في نفس الامر طريقا الى ان يكون الغرض
من هذا العلم تحصيل مبدء لا بعد علم اخر فانه سيتضح و
حاصله انه اراد من ذلك كون النظر في الوجود مع
قطع النظر عن خصوصيات الموجودات والمحسوسات
وحالاتها يفيد اثبات مبدء واجب الوجود ويدل
على اثبات ذاته وكمالات صفاته وكثير من احوال
معلولاته وليس لنا قدرة على معرفة خصوصيات جميع
جميع هذه الحالات فنضطر الى الاستعانه بمقدمات
مستفادة من علوم اخرى فقد ظهر ما يرد على الشارح

الفاضل والعجب من الشارح المحقق انه لم يتصد لذكره ثم يورد
مايرد عليه وان تصدى لما عليه المتكلمون حيث قال
المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود
الخالق الى اخره وذلك لان الحدوث عندهم شرطا كان او
شطرا او سببا مستقلا لاحتياج الممكن الى العلة وذلك
بخلاف ما عليه الحكماء حيث ذهبوا الى ان الامكان علة
تامة للحاجة الى العلة لانه عند ضرورية الوجود والعدم
وعدم العلة علة لعدم المعلول ولا فرق بين هذه
الطريقه وتلك الطريقه الا بأخذ الامكان فى احديهما و
الحدوث فى الاخرى ثم ان الحكماء بعدما اثبتوا وجوده تعالى
ووجوبه فقد استدلوا بلوازم وجوده على سائر صفاته
الثبوتية والسلبية وكيفيه صدور افعاله عنه واما
المتكلمون فهم بعد ذلك يستدلون على صفاته بافعاله
واثاره على ما نبه عليه الشارح المحقق بقوله وبالنظر فى
احوال الخليقة على صفاته ووحدته و واحديته واما
الالهيون فهم يستدلون بالنظر فى الوجود وانه واجب
او ممكن على اثبات واجب الوجود ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب
والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور
افعاله عنه واحد بعد واحد انتهى ولا يخفى ان ما وقع عنه
من الخليقه عبارة عن خلق الله وان جاءت بمعنى الطبيعة
ايضا وفى الصحاح الخليقة الطبيعة والجمع الخلايق والخليقه

الخلايق

الخلايق ايضا يقال هم خليقه الله وهم خلق الله وهو
فى الاصل مصدر ثم لا يخفى ان الظاهر من كلامه هذا
ان الاستدلال بصفاته على كيفيه صدور افعاله عنه
واحدا بعد واحد هو اللمى لا الانى ولا البرهان على
الاطلاق واما كون الاستدلال على ذاته تعالى بالنظر
فى الوجود من انه واجب او ممكن هو اللمى كما توهمه ظاهر
عبارته فلا يخفى ما فيه بل الحق انه اراد من تلك
العبارة ان الاستدلال فى هذا العلم على سائر صفاته
وافعاله لمى فيكون هذا العلم اشرف من سائر العلوم
حتى الكلام فان الاستدلال فيه على صفاته انما هو انى و
بالجمله ان الاستدلال على مسلك الحكماء على صفاته
وكذلك على افعاله واثاره كما يظهر من النظر فى كلامه
لمى لا انى وذلك بخلاف ما عليه المتكلمون حيث انهما
انيان واما الاستدلال على وجوده تعالى على طريقة الحكماء
فبالنظر فى الوجود وانه واجب او ممكن ثم اشار الى
انه مع ذلك بعد اليقين حيث قال واما عكسه الذى
هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين
وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما تبين
فى علم البرهان وفى قوله هذا اشارة الى ما قاله
الشيخ فى فن البرهان بهذه العبارة وكفى سقوطا
بقول من يقول ان ما لا يعرف له علة لا يكون به

نقص فانه يوجب ان لا يكون له يقين بالبارى
جل ذكره اذ لا سبب لوجوده فليعرف بانه ضايع
السعى فى طلب العلم اذ هو فاقد للشئ الذى يطلب له
العلم وهو اليقين بالبارى تعالى جبر هذا كلامه
وهو صريح فى المدعى ثم ان صاحب المحاكمات قد
اشار الى ان اللمى هو الاستدلال منه تعالى على صفا
ته وساير افعاله واثاره لا مطلقا على ما قال فى الجواب
عن سوال ذكره بهذه العبارة قيل الاستدلال بالوجود
على الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول والا
لزم ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره قلنا الا
ستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال من واجب
الوجود على معلولاته فاما فى الطريقة المختارة يثبت
واجب الوجود اولا ثم نستدل به على ساير الموجودات
واما هذا القوم فيثبتون ساير الموجودات و
يستدلون بها على وجود الواجب وبعبارة اخرى نحن
نثبت الحق ونستدل به على الخلق وهم يثبتون الخلق
ويستدلون به على الحق فطريقتنا اشرف واوثق
فاذا تقرر هذا فنقول ان الاستدلال فى هذا العلم
على ساير صفاته وافعاله لمى فيكون هذا العلم اشرف
من ساير العلوم حتى علم الكلام كما علمته ومن تضاعيف
البيان قد بان حال ما قال الفاضل الدوانى من ان

271

الاستدلال فى الاول لمى وفى الثانى اى علم الكلام انى اورد
السوال والجواب بهذه العبارة فان قلت ان الدليل
منحصر فى الانى واللمى والواجب تعالى ليس معلولا لشئ
بل هو علة لجميع ما عداه فكل دليل يستدل به على وجوده
تعالى يكون برهانا انيا لا محاله ولا فرق بين الطريقين
بكون احدهما انيا والاخر لميا ثم قال قلت الاستدلال
بحال مفهوم الموجود على ان بعضه واجب لذاته على ذات
الواجب تعالى فى نفسه الذى هو علة كل شئ وكون طبيعة
الوجود مشتملة على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال
تلك الطبيعة وهو مقتضى تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة
على حال اخرى لها معلولة للحال الاول انتهى وفيه ما لا
يخفى اما اولا فلما عرفت ان الدليل على صفاته واثاره لمى
لا مطلقا وذلك على وفاق ما قاله الشارح المحقق والمحاكم
واما ثانيا فلان استدلاله هذا لو كان لميا لكان موضوع
المسئلة بعض الموجود ومحموله مفهوم واجب الوجود لذاته
فحد الاوسط ان كان علة لثبوت هذا المفهوم لهذا المفهوم
فى الذهن والخارج معا لزم من ذلك كونه تعالى معلولا
لغيره اذ الدليل انما يدل على ان وجوده لهذا المفهوم
معلل بذاك وقد تقرر فى مظانه ان ليس للمحمولات وجود
فى نفسها الا وجودها للموضوعات كما قال الشيخ فى فن البرهان
بهذه العبارة واما المعانى المفردة فمنها ما هى اعراض موضوع

هذه الصناعة واثاره وهى التى تطلب فى الصناعة ليصح
وليس وجودها الا للموضوع فيكون النظر فى انها موجودة
لموضوع الصناعه لتلك الصناعة وهذا هو النظر فى انها
موجوده اسمى ولا يخفى انه لو كان ثبوت مفهوم الواجب
هو محمول فى مسئلتنا هذه لمفهوم بعض الموجود ومعلولا بعلة
كان وجوده فى نفسه كذلك ولو سلم ان معلولية الوجود
ليس ملزوما المعلولية وجوده فى نفسه فالثابت ليس الا اول
من الامرين فلا يكون الدليل معطيا لما هو المطلوب
الى الراس فنقول ان مسلك الحكماء الالهيين هو النظر فى
العالم بما هو ممكن قال الشيخ فى الهيات كتاب النجاة بهذه
العبارة الفصل الثامن فى الالهيات وفيه مسايل المسئلة
الاولى فى اثبات واجب الوجود والدليل عليه ان هذا
العالم الجسمانى ممكن بحسب مجموعه وبحسب كل واحد من اجزائه
كل ممكن فلا بد له من موثر الى اخر ما ذكر من الاشياء
الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل واما مسلك
المتكلمين فى اثباته تعالى فبالنظر الى العالم بما هو حادث
لا ممكن ثم ان الدليل على اثبات صفاته واثاره لمى على
الطريقة الاولى وانى على الطريقة الثانيه فيكون اشرف
واوثق الاخير كما لا يخفى على الناقد الخبير قال الشارح المحقق
واما الحكماء الطبيعيون فيستدلون بوجود الحركة على
محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك

اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدا اول
ولا يخفى ان الاستدلال من ذلك على وجود مبدء اول للحركات
بما هو مبدء اول لها يجعل هذه المسئلة من الطبيعيات واما كون
ذلك هو الواجب بالذات او كونه اعلى مراتب المفارقات
فيكون من الالهيات ومن الامور الغريبة للطبيعيات كما مر غير
مرة وذلك لما علمت ان موضوع هذا العلم لما كان هو الجسم الطبيعى
بما هو متغير او مستعد للحركة والسكون تكون الاحوال المبحوث
عنها فى هذه الصناعة هى الاعراض الذاتيه له من تلك الحيثية
فاثباته تعالى فيها بحسب كونه مبدا محركا له او منتهى سلسلة
المحركات بما هى محركات وكل من هذين الاعتبارين غير اعتبار
ذاته الحقه من كل جهة او مفارق حق فما قال الشارح المحقق
ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدء اول الى اخره ان اراد
به الاستدلال بان كل محرك لا بد له من محرك الى ان ينتهى الى مبدء
لا محرك له فثبت من ذلك مبدء اول من دون ان يكون
ذلك هو المفارق او الواجب الوجود لذاته فهو مسلم ولا
يظهر من ذلك زياده على ما ظهر من قبله وبامتناع اتصال
المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك وان
اراد به الاستدلال على مبدء اول وهو ذاته الحقه المجردة
المفارقه من كل جهة من المادة بل عن المهية فهو غير مسلم
ضرورة ان اللازم من مقدمات ذلك الدليل اى مبادى
الحركات والمحركات هو المبدء الاول الذى لا محرك له واما

كونه هو الواجب الوجود بالذات او اقصى مراتب
المفارقات فليس الا بالعرض لا بالذات والظاهر
من سياق كلامه في مساق مرامه خلافه الحاصل ان
اثباته تعالى بما هو مجرد مفارق او بما هو واجب بالذات
من الالهيات كما نبه عليه الشيخ غير مرة في ذلك الفن من الشفاء
بقوله وهي اصول كررت عليك وقد اوردناها في
اوايل هذه التعليقة القدسية ثم ان بيان مواضع
تلك الاصول قد اشتبه على العلماء الفحول سيما على
عيات الحكماء وغيره من الاجلاء فنجد بن سالوا سرنا الى تلك
المواضع اشارة اجمالية بوجه ما فنقول ان من تلك
المواضع ما قاله في اوايل طبيعيات ذلك الكتاب اي الشفاء
من انه يحق ان تعلموا الان ان العلم الذي نحن في تعليمه هو
الطبيعي وهو علم جزئي فيما ذكر بعد اذ قد علمتم ان لكل
علم موضوعاً وهو الجسم المحسوس ههنا من جهة ما هو
واقع في التغير والمبحوث عنه هو الاعراض العارضة
له من جهة كذا ومنها ما قاله في اوايل كتاب النفس من
ذلك الكتاب من انه بقي لنا من العلم الطبيعي النظر في امور
النباتات والحيوان ولما كانت النباتات والحيوانات
متجوهرة الذوات عن صورة هي النفس ومادة هي الجسم و
الاعضاء وكان اولى ما يكون علماً بالشيء هو ما يكون من
جهة صورته رأينا ان نتكلم اولاً في النفس مناسبة لكون

النفس

النفس من المبادي اكثر من كونها من اللواحق او المسايل
ولا سيما بالنسبة الى الانواع ومنها لواحق الاجسام
الطبيعية هي الاعراض العارضة من المقولات التسع و
منها ما قاله في اوايل كتاب النفس انا اذا عرفنا ان النفس
كمال باي بيان وتفصيل فصلنا الكمال لم يكن بعد قد عرفنا
النفس ومهيته بل عرفناه من حيث هي نفس واسم النفس ليس يقع
عليها من حيث جوهرها بل من حيث انها مدبرة للابدان
ومقيس اليها فلذلك يؤخذ البدن في حدها كما يؤخذ مثلا
البناء في حد البانى وان كان لا يؤخذ في حده من حيث
هو انسان فلذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي لان
النظر في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث لها
علاقة بالمادة والحركة بل يجب ان نفرد لتعرفنا ذات النفس
بحثاً اخر ومنها ما قاله والذي لاح لك من ذلك في الطبيعيات
كان غريباً ونظاير هذا في الشفاء كثيرة فلم نطول الكلام
بذكرها فقد اتضح ان اثبات وجود الواجب تعالى ليس من
مسايل العلم الطبيعي بل لو ذكر فيه لكان غريباً وعلى سبيل
ان يحصل للانسان الوقوف على انيه المبدء الاول كما قاله
الشيخ في الشفاء ومن ههنا لاح اندفاع ما قاله بعض اعاظم
الحكماء والمنصور على الاعداء وقد تصدينا له في شرحنا
على الهيات الشفاء بما لا مزيد عليه فارجع اليه ثم لا
يخفى انه يتوجه الى ما قاله الشارح المحقق من ان اثبات

المبداء الاول نغى عن جواز كون موضوع الحكمة الالهيه هو الموجود
المطلق بل يجوز كون موضوعها هو الواجب الثابت وجوده
في الحكمة الطبيعيه انه لا يصح اثباته تعالى في العلم الطبيعي بل انما
يثبت كذلك في العلم الالهي فكيف يصح ان يكون موضوعا له
قال المص غير مسبوق بالعدم سبقا زمانيا دون
ذاتي حيث ان الممكنات باسرها مسبوق بالعدم الذاتي
قوله قول الجمهور يظنون لح يعني ان علة الحاجة الى
الموثر هو الحدوث شرطا او شطرا كما عليه المتكلمون
او الامكان على ما عليه الحكماء الالهيون قوله فقط
اي دون الوجود وغيره قوله احدهما ان ايجاد
الفاعل للفعل لح الجواب عن الاول انه لو لم يحتج
اليه في استمرار الوجود وعن الثاني بمنع الملازمة
والسند ما ذكرنا وكذا الثانيه قوله وهو قولنا مو
بعد العدم بسبب شئ اعم من ان يكون ذا ارادة او غيرها
قوله ان هذه امور زايدة على كون الشئ مفعولا حيث
ان المفعول ما يوجد بعد العدم بما يعم الامور التي
ذكرها قوله من وجه اي من حيث انه ليس في المباشرة
ما يحصل من الفاعل من دون واسطة فالتوليد بواسطة
والحاصل ان المحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالة من
حيث الاجتماع ويجوز ارتفاعهما عن محدث حدث عن الفاعل
باعتماد وميل فلا يكون حدوثه بالمباشرة لان المعتبر فيها

ان لا يكون هنالك واسطه لا اعتماد ولا الة ومن ههنا
ظهر وجه تقابل الحدوث بالمباشرة للحدوث بالاعتماد
من وجه اي من جهة الاجتماع واما ارتفاعهما فليس فيه
تقابل من هذه الجهة وكذلك الامر في تقابل الاختيار
والطبع حيث لا يجتمعان في الجمله فيتنافيان بحسب الوجود
من هذه الجهة واما ارتفاعهما فلا لجواز ان يكون الاحداث
بالقسر ثم الاختيار يقابله الطبع تارة كما يقال في
الحركات الارادية والطبيعيه ويقابلها الجبر تارة ثم ان
هذا لا يختص بلغة دون اخرى مع انه لغوى قوله
ولو انهم قالوا نحن نصطلح لح يعني انما يتم ما ذكرتم لو لم يكن
الاستعمال في الصور المذكورة على سبيل المجاز اما اذا
كان فلا يتم اما كونه لاصل الحقيقه فهو ظاهر وكذلك
تمم الكلام قوله وعسى ان لح اسند الفعل الى العين والى
المحموم يعني عدم الارادة قوله مع ان دعوى المجاز يقتضي
تسليم صحة الاستعمال انت خبير بان صحة الاستعمال
انما تفيد اذا كان بطريق الحقيقه اما اذا كان بطريق
المجاز فلا يقتضي تسليم ما ادعاه الشيخ وذلك ظاهر قوله
وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض اي على معنى
ان نفي استعمال هذه اللغة كما قاله الشارح حيث ان النار
لا تفعل الاحراق لا تناقض ما ذكره الشيخ لانه قول بقوله
اهل اللغة قوله كما ذهب اليه المتكلمون حيث اعتبروا الاراده

في الفعل قال المص واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد
العدم فليس بفعل لح تصدى الشارح الفاضل لشرح ما
وقع عن الشيخ في اواخر النمط الثاني بقوله واعد كل
مزاج لنوع لح ثم اورد عليه الايراد بان كل مزاج انما استعد
لقبول صورة لذاته لا بجعل غيره واستشهد بما ذكره
الشيخ ههنا وهو حق واما الشارح المحقق فقد اورد
الايراد عليه حيث قال اقول موجد الشي هو الموجد
لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذي فعله لونا تم
قال واما قولهم تلك الصفات لذاته لا بفعل فاعل
فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشي بل انما صدرت
عن فاعل الشي بتوسط الشي وليست بفعل فاعل مباين
لهما فان بعض الصفات محتاجة معهما الى غيرهما
انتهى ولا يخفى ان هذا كلام الشيخ وغيره من الحكماء ومن
الظاهر انه توجيه غير وجيه يوجه ما لا يخفى على من
نظر فيه وسياتي في فصل المحرك القريب من هذا
الكتاب بهذه العبارة فان امكان وجوده امر له بذاته
لا بسبب الاول قوله ولمثل هذا الوجود الذي بعد العدم
والاوصاف التي يجب ثبوتها الموضوعاتها لا يحتاج
الى علة سوى الموضوع قوله فبقي ان يكون المتعلق
بالفاعل هو الوجود لا ليس هو الوجود العام لح والا
لكان وجود الواجب يحتاج الى الفاعل الا ان يقال لا

نسلم ذلك فانه لا يلزم من احتياج الوجود العام
الذي هو عارض احتياج المعروض كيف ولو كان كذلك
لتحقق التناقض بين هذا القول وبين ما في اول النمط
الرابع من قول الشيخ في الوجود وعلله وتفسيره بالوجود المطلق
فان ذلك ايضا يستلزم احتياج الواجب الى علة وليس كذلك
فليتدبر ما هناك كما سيأتي قوله الا ان حمله على الاول اولى
قد يقال ممنوع لان النزاع في ان علة الاحتياج هو الامكان
او الحدوث وانت خبير بان النزاع في ان المحتاج الى العلة
ماذا قوله الا ان يمنع شي من خارج فانه يصير مورد القسمة
حينئذ مخصوصا باحد القسمين كما هو مذهب المتكلمين قوله
وهذه قضية جعلها قياس توجيه القياس الواجب بالغير المسبوق
بالعدم معنيان احدهما اعم من الاخر يحمل عليهما معنى ثالث هو
التعلق بالغير وكل معنيين شانهما ذلك فالمحمول ثابت للاعم
اولى وبالذات وللاخص ثانيا وبالعرض قوله بل كان واجبا
لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم يعني كون الوجود مسبوقا
بالعدم من حيث هو لا يقتضي التعلق بالغير والا لكان التعلق
من لوازمه وذلك باطل لانه لو فرض كونه واجبا لذاته
مع كونه مسبوقا بالعدم يمتنع ان يتعلق بالغير وهذا التقدير
وان كان محالا لكن الكلام في ان تصوره لا يقتضي التعلق قوله ما
ظنه الجمهور وهو انه حالة الحدوث قوله ثم ذكر ان علة التعقل
اشارة الى دليل اخر وهو ان المعقول مسبوق بالعدم لكن ذلك

بالطلاعندكم قال واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم
فيما لاحاجة اليه اى اعترض الفاضل على الشيخ بوجوه ثلثه الاول
ان كلام الشيخ مستدرك حيث انه لانزاع فى ان المفتقر الى
الفاعل هو الوجود بل انما النزاع فى ان علة افتقاره اليه هى
الحدوث او الامكان الثانى انه مابين ان الدايم هل
يفتقر الى موثر ام لا وهذا لم يتكلم فيه الثالث ان قوله فى
تقسيم الواجب الى الدايم وغيره مصادرة على المطلوب لانه مالم
يكن افتقار الدايم الى الموثر لم يمكن هذا التقسيم والجواب
اما الاول فهو ممنوع وسنده ماذكر واما الثانى فكذلك
لانه بين ان الوجود يتعلق بالفاعل من هاتين الحيثيتين و
الحدوث منتف فتعين الوجوب بالغير واما الثالث فلما
بين ان علة التعلق الوجوب بالغير والدايم قسم منه فيحتاج
الى العلة فلا يكون مصادرة قال وهذا مطلوب الشيخ قال الامام
فى شرحه ما هذه عبارته واعلم ان غرض الشيخ من ايراد هذه المسئله
فى اول هذا النمط ان الغرض الكلى من هذا النمط بيان ان
العالم ازلى دايم الوجود بدوام البارى تعالى والسؤال المشهور
عليه ان يقال لو كان ازليا لاستغنى عن الفاعل والصانع
لاستحالة احتياج الازلى الى الصانع والفاعل فالشيخ قدم
هذه لبيان ان كونها ازلية لاينافى احتياجها الى الفاعل
لان علة الاحتياج هو الامكان دون الحدوث ثم قال واعلم
ان التحقيق انه لاخلاف بين الفريقين الا فى اللفظ قال الامام

ولقايل ان يقول لانسلم ان القبلية والبعدية امور
ثبوتيه وبيانه من ثلثة اوجه الاول ان هذه الامور
لو كانت وجودية فى الخارج لكانت اذا انسبت الى
غيرها فلابد وان يكون موجوده اما قبل ذلك الغير او
معه او بعده وحينئذ يلزم ان يكون للقبلية قبلية اخرى
او معيته او بعدية فالكلام فيها كما فى الاول فيلزم التسلسل
فى الامور الوجودية الثانى ان القبلية قبل نظر الى البعد
والمضافان لايوجدان فى العقل والخارج الا معا
فلو كانت القبلية صفة وجودية لما وجدت الا مع
البعدية فيلزم ان يكون البعد الزمانى من حيث انه
بعد زمانى موجودا حال القبل الزمانى من حيث انه
قبل زمانى وذلك ينافى كونه قبلا وبعدا الثالث
ان قولكم ان عدم الحادث قبل وجوده فوصفتم العدم
بالقبلية فلو كانت القبلية صفة وجودية لزم اتصاف
المعدوم بالموجود وانه محال قال اذا ثبت ان القبلية
والبعدية ليستا من الامور الوجودية لم يكن لنا حاجة
الى اثبات موجود سابق على وجود الحادث ليكون ذلك
الشى موصوفا بالقبلية قال ثم وان تجاوزنا عن هذا
المقام لكنا نقول ان هذا الاشكال وارد عليكم لان
كل واحد من اجزاء الزمان سابق على الجزء الاخر وليس
هذا السبق كسبق الواحد على الاثنين وامثاله فان اجزاء

الزمان لا يوجد معًا وان كان هذا النوع من القبلية لا تحصل
الا بالزمان ثم انه حاصل ايضًا فى نفس الزمان فيفتقر الزمان
الى زمان وان كان لا يفتقر الى زمان فقد بطل الاستدلال
بالكلية قال لا يقال الفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده
وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ان الزمان موجود
منقض لذاته بمعنى ان مهيته وحقيقته تقتضى لذاتها ان
يكون تصور بعض اجزائها قبل البعض فلا جرم لم يكن
كونها قبلًا وبعدًا لنفس ذاتها فتعين ان يكون ذلك لامر
اخر قال لانا نجيب عنه من وجهين الاول ان الاجزاء المفروضة
فى الزمان اما ان يكون متساوية فى المهية او لا يكون فان
كانت متساوية فى تمام المهية كانت متساوية فى
جميع لوازم المهية واما ان لم تكن متساوية لزم تركب الزمان
من الانات المتتالية لان انفصال كل واحد من الاشياء
المختلفة بالمهية يكون انفصالًا بالفعل لا بالقوة
اللهم الا ان يقال ان كل واحد من تلك الاجزاء
المنفصلة من الجزء الاخر قابل للانقسام الوهمى لكن
الكلام الذى ذكرناه يعود فى الاجزاء الوهمية
لذلك الواحد فانها لما كانت متساوية فى المهية
يستحيل ان يكون المهية لبعضها يقدم بالذات على البعض
فان كانت مختلفة لزم ان يكون انفصال بعضها عن
البعض بالفعل وقد فرض بالقوة هف قوله كيف اتفق

۶۰

بل من جهة الحدوث والامكان قوله لم يكن للشيخ هسابه
بضار وانت خبير بان علة الحاجة لو كانت هى الحدوث
لما احتاج الدايم الى غيره قوله كما صرح به وهو ان الدايم
لا يفتقر الى موثر والمعنى انهم لا يبطلون عليه الموثر
قوله فى اخر الفصل فى ان علة الاحتياج لو كانت
كونه مسبوقًا بالعدم لزم احتياج الحادث فى جميع اوقات
وجوده الى العلة لبقاء علة الحدوث معه قوله لا
بهذا الدليل اى بيان علة الحاجة هى الحدوث او الامكان
يمكن ان يراد بقوله لا بهذا الدليل اى بدليل ان علة
الحاجة هى الحدوث اذ لو كان لما كان الفعل ازليًا
ويحتمل ان يراد به ان الدايم لا يفتقر الى الموثر والثانى اقرب
قوله الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه والا لم يكن
حدوثه بعد ما لم يكن هذه مقدمة يبتنى عليها ان كل
حادث مسبوق بمادة وزمان لكن الحق ان كل حادث
ليس كذلك كالحادث الدهرى الغير الزمانى قوله و
اما الفلاسفه فلم يذهبوا الى ان الازلى يستحيل ان يكون
فعلا لفاعل مختار له حاصله ان الحكماء لم يذهبوا الى ان
الازلى ليس بقادر مختار وان لزوم الفعل مطلقا
ليس ايجابًا بل يمكن ان يتحقق لزوم الفعل بدون الايجاب
وعكسه ومن ههنا ظهر حال ما قال الامام الرازى فى
المحصل من ان منشاء الخلاف بين الفريقين كونه تعالى

موجبا في ايجاد العالم او مختارا فذهب الحكماء القايلون
بايجاب صدوره عنه تعالى الى قدمه وذهب المليون
الذاهبون الى اختياره الى خلافه ثم قال لو اتفق الفريقان
على الايجاب او الاختيار لانتفاء على القدم والحدوث
انتهى ومن الظاهر انه اشتبه عليه ان القدم لا ينافي
الاختيار كما ان الحدوث ينافي الايجاب فلذا قال الشارح
المحقق في نقده للمحصل بهذه العبارة ان المتكلمين انما
ذهبوا الى خلاف ما ذهب اليه الحكماء لان العالم حادث
بدلايل دالة عليه لا لانه فعل المختار او لان علة الاحتياج
هو الحدوث لان هذا قول بعضهم هذا ثم ان الشيخ
اشار في الشفاء والتعليقات وغيرهما الى انه تعالى
فاعل بالاختيار وذكر اللوكري وهو من اعاظم تلاميذه
بقوله في بيان الحق ان القدرة فيه تعالى خالية عن الامكان
وهو صدور الفعل عنه تعالى بارادته فحسب ثم قال
فان لم يعتبر بهذا الوجه كان فيه امكان وواجب
الوجود منزه عن ذلك وله نظاير عديدة تصدينا
لذكرها في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء فاذا
تقرر هذا فنقول ان الظاهر من تضاعيف الكلام
جواز كون اثر القادر المختار قديما اذا كان تاما
واثر الموجب حادثا اذا لم يكن كذلك والعجب من العلامة
الخفري في حواشيه على الهيات التجريد بعد ما قال انه

كما لم يذهبوا الى انه ليس بقادر مختار وان لزوم الفعل مطلقا ليس
ايجابا بل يمكن ان يتحقق لزوم الفعل بدون الايجاب وعكسه ومن
ههنا ظهر حال ما قال الامام الرازي في المحصل من ان منشا الخلاف
بين الفريقين كونه تعالى موجبا في ايجاد العالم او مختارا فذهب الحكماء
القائلون بايجاب صدوره عنه تعالى الى قدمه وذهب المليون
الذاهبون الى اختياره الى خلافه ثم قال لو اتفق الفريقان على
الايجاب والاختيار لاتفقا على القدم والحدوث انتهى ومن الظاهر
انه اشتبه عليه ان القدم لا ينافي الاختيار كما ان الحدوث ينافي
الايجاب فلذا قال الشارح المحقق في نقده للمحصل بهذه العبارة
ان المتكلمين انما ذهبوا الى خلاف ما ذهب اليه الحكماء لان
العالم حادث بدلايل دالة عليه لا لانه فعل المختار او لان علة
الاحتياج هو الحدوث لان هذا قول بعضهم هذا
ثم ان الشيخ اشار في الشفاء والتعليقات وغيرهما الى انه تعالى
فاعل بالاختيار وذكر اللوكري وهو من اعاظم تلاميذه بقوله
في بيان الحق ان القدرة فيه تعالى خالية عن الامكان وهو صدور
الفعل عنه تعالى بارادته فحسب ثم قال فان لم يعتبر بهذا الوجه
كان فيه وواجب الوجود منزه عن ذلك وله نظاير عديدة تصدينا
لذكرها في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء فاذا تقرر هذا
فنقول ان الظاهر من تضاعيف الكلام جواز كون اثر القادر المختار
قديما اذا كان تاما واثر الموجب حادثا اذا لم يكن كذلك والعجب من
العلامة الخفري في حواشيه على الهيات التجريد بعد ما قال انه لا نزاع

بين الحكماء والمتكلمين الا في قدم العالم وحدوثه لا في الايجاب والا
ختيار ثم قال بعد ذلك ان الايجاب هو امتناع تخلف الاثر عن الفاعل
الحق في الازل انتهى لانه على تقدير لزومه له في الازل لا عن دون
الشعور والارادة يكون فردا للايجاب فضلا عن كون لزومه بالشعور
والارادة كما عليه الحكماء كما فصلناه في كتابنا الموسوم برياض القدس
والعجب من هذا ان العلامة الدواني في كتابه في اثبات الواجب
وصفاته في بحث القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل قال
ان وجوب مقدم الشرطية الاولى وامتناعه في الشرطية الثانية اذا كانت
مستندين الى علمه تعالى مطلقا حتى يكون الوجوب والامتناع بالنظر الى
تلك الجهة لم يتحقق القدرة بل كان هناك ايجاب محض اذ ليس على هذا
التقدير الا جهة واحدة هي وجوب الصدور وان كان هناك جهة
لا يتحقق الوجوب بالنظر اليها انتهى ومن الظاهر جواز اختيار الشق الاول
قوله ان كان الامر كذلك لم يتحقق القدرة بل كان هنا ايجاب محض قلنا
ان اردت به انه هناك ايجاب كاسخان النار واضاءة الشمس الصادرين
عنهما من غير ان يكون لهما علم بهما فممنوع وانما يكون كذلك لو لم يكن له
تعالى علم بها او بكيفية صدورها عنه تعالى او بانه خير محض غير مناف لذاته
وليس كذلك لما يعلم من انه تعالى عالم بذاته علما يوجب علمه بمعلولاته وانها
لازمة لذاته غير منافية له تعالى فيكون عالما بها وبصدورها عنه وبانها
غير منافية وانه خير محض وهو غير مكره فيه فيكون مريدا لها فاعلا
بمشيته مختارا في التحصيل واذا كانت معلولاته تعالى من مقتضى ذاته غير منافية
لذاته فهي ايضا مراده ارادة فعلية بمعنى ان نفس صدورها عنه تحققها

له فظهر ان صدورها عنه انما يكون بمشيته وارادته فلا يكون
ايجاب صدورها عنه تعالى ايجابا يجب نفيه عنه اذ الايجاب
بالارادة والمشيئة لا ينافي القدرة وان اردت به ان يكون
هناك ايجاب بالارادة والاختيار والمشيئة فهو مسلم ولا يلزم
منه ان لا يتحقق القدرة والاختيار ويكون هناك ايجاب يجب
تنزيه ذاته تعالى عنه المحاكمة و في البحث الطبيعي نظر لانه
قيل وجه النظر ان الطبيعي انما يبحث عما يعرض المادة وكون العالم
ازليا مستندا الى فاعل ازلي ليس وظيفة العلم الطبيعي ولا يكون
من مسائلها وليس ثبوته للعالم من جهة على ان العالم بعضه يشتمل
على المادة وبعضه لا اقول لم يقل الشارح انه بحث طبيعي بمعنى انه
من مسئلة علم الطبيعي بل قال انهم في العلم الطبيعي ذكروا هذا ولعل ذكره
ليس على سبيل انه مسئلة له وقد مر ان ارباب الطبيعي يختصون بطريق في
اثبات الواجب وليس اثبات الواجب من مسائل الطبيعي انتهى ولا يخفى
ان العالم يمكن ان يؤخذ على وجه يكون بحثا عنه في الطبيعي وذلك
لانه قد يبحث عن الاجسام من حيث انها مقترنة بموادها سواء كانت
فلكية او عنصرية ومن الجائز ان يبحث عن احوالها وما ترتبط بها سواء كانت
امرا جسمانية او ارواحا ونفوسا لا بما هي ارواح ونفوس
بل بما هي مدبرات لها او عقولا مقدسة بما هي متشوقة لها لا بما هي
مجردة لا انفصام لها عن الغريبة فيه حتى ان اثبات المبدأ الاول
جل وعلا بطريق يختص بالطبيعيين يكون من احوال الاجسام
كما تقدم فيصح ان يؤخذ العالم على وجه يكون من الطبيعي

ومرشدك اليه ما ذكره الشيخ في علوم الطبيعيه فلا يرد عليهما
اورده المحاكم من دون الحاجة الى عنايته هذا الفاضل القايل
وكل ذلك ظاهر لمن راجع الطبيعيات ثم انهم قد بالغوا في البحث
عن الاجسام العنصرية من حيث حدوثها باستعدادات قايمة
بالمادة واما ما لزم صاحب المواقف من انه اذا جاز ذلك في المادة فلم لا
يجوز في الماهية النوعية ليكون تعدد افرادها بحسب استعدادات
تتوارد عليها متعاقبة ولا تحتاج تكثرها الى امر اخر سيما مر في
عدا اولى المهمى لان الماهية وجودين احدهما وجود اعتباري في
الذهن وهي بحسب هذا النحو من الوجود يستحيل ان يتوارد عليه
استعداد حصول افرادها الموجودة في الخارج وثانيهما وجود
خارجي حادث يعني هي بحسبه عين افرادها الذي كان لها افراد وح
ان اراد بقوله لم لا يجوز ان يتوارد عليها استعداد حصول جميع
افرادها التي منها هذا الفرد فهو من المستحيلات لامتناع اجتماع
استعداد الشيء مع وجوده وان اراد به جواز توارد استعداد
هي بعض من افرادها عليها فهم لا يمنعون ذلك لانهم يجوزون
انقسام المحل بانقسام عرضين حالين فيه الى قسمين هما من نوعه
ومن البين ان استعداد هذا الانقسام انما يتوارد على الفرد الباقي
من هذا النوع الذي هو عين الماهية النوع وايضا هم يجوزون
انقلاب عنصر مخصوص الى عنصر اخر بواسطة او بدونها ثم اليه
ومن البين ان هذا النوع من الانقلاب لا يتم الا بان يتوارد على
هذا الفرد من هذا العنصر استعداد حصول مجرد اخر استعدادا

بعدا وان اراد به حصر توارد الاستعدادات في هذا النحو فبا...
الانقلاب ثم نعود الى ما فارقناه فنقول انهم قالوا ان الحوادث
من حيث انها كائنة فاسدة تسبقها مدة ومادة حاملة لقوة تق...
لها امكانها الاستعدادي لحصول الحوادث منها او فيها او معها
كاشخاص العناصر وصورها والنفوس المتعلقة بالمركبات منها
اذ لو لم يكن الامر كذلك لكان حدوث بعض منها بعد بعض اخر قبلها
ولا معها في مواد اخر او منها او معها لحدوثها دائميا او كليا او اكثريا
عن اتفاقي كحدوث المواليد من المواد العنصرية وامتزاجها مثلا
ترجيحا بلا مرجح وهو باطل قطعا وبالجملة ما تخصيص وجودها
بموادها ومددها بعد ان لم يكن لها من ذاتها ذلك يوجب
ان يكون لموادها قبل حدوثها منها او فيها او معها حالة بها
لا يمكن ان يوجد فيها الا هي في هذا الزمان لا قبله ولا بعده لئلا
يلزم الترجيح بلا مرجح ولا نعني بامكان الحادث الا هذا فيكون كل حادث
ماديا وينعكس ذلك الحكم الى ما يكون ماديا لا يكون حادثا ومن هيهنا انتزع
ان الامكانات مجهولة الاسامي يعبر عنها بامكان كذا وامكان كذا
وان امكان وجود الصورة مثلا صفة موجودة في الهيولى اذا عقلت
تلك الصفة عقل معها انها امكان وجودها وان المادة هي المرجحة لوجود
النفس مثلا على لا وجودها اذ كل ما هو ممكن الوجود فان قوته على الوجود
والعدم بالسوية فيجب ان يكون له سبب مرجح لا ان يصير مايلا الى احد
الطرفين ميلا غير منته الى حد الوجوب وان الهيولى التي هي مادة
الحوادث ومحل امكاناتها انما يقوى على ان تصير بالفعل سيما الا على ان توجد

جد

ان الامكان عام ... علينا ...

وان لامادة له ليس يمكن ان يحدث وان الهيولى تقوى بتوسط
شيء دون شيء كما انها تقبل النفس بتوسط المزاج ولا تقبلها بدونه
وان قوتها على الشخص المعين قد تقدم مع فعلها والقوة على شخص
ما لا تقدمه مع وان القوة على الشخص المعين لها سبب والقوة على الشخص
المنتشر ليس لها سبب قال المص في طبيعيات الشفا ان قوما ذهبوا
من كلامنا هذا ان للقوة مطلقا متقدما على الفعل فمنهم من قال للمادة
القديمة الظلمة والهاوية او شيء لا يتناهى لم يزل ساكنا ثم تحرك و
منهم من قال ان المادة القديمة هي الخليط الذي يقول به انكساغورس
ومنهم من قال ان المادة القديمة هي نفس هذه الاشياء التي لها ه
بطبايعها حركات غير متناهية ان عان البارى تعالى طبيعتها ونظمها
ثم قال فعلينا ان نتامل ونتكلم فيه ونقول ان الامر في الاشياء الجزئية
الكاينة الفاسدة فهو على ما قالوه فان القوة فيها قبل الفعل قبلية
زمانية واما الامور الكلية كانقلاب النطفة داعما الى الانسان و
حدوثها منهما وحدوث الدجاجة من البيض دايما وحدوثه منها
وانقلاب العناصر بعضها الى البعض انقلابا مستمرا والامور المويدة
التي لا تفسد وان كانت جزئية كالشمس والقمر فانها لا يتقدمها
هذه القوة تقدما كك ثم ادعى ان المطلق الفعل تقدما على مطلق القوة
اذ لو لم يكن فعل لم يمكن ان يكون للقوة التي هي عرض وجود ضرورة توقف
وجود العرض على وجود موضوعه ولما توقف بعض على فعل شيء
مثل فعلها كتوقف الشجرة والحنطة على جنسها المتوقف هو عليها ولما لم يمكن
ان يخرج قوة الى الفعل اذ القوة وحدها غير كافية في وجود ما هو بالقوة

ثم قال

ثم لو قد قال واذ قد علمت حال تقدم مطلق القوة وان القوة الجزئية كتقدم
هذا الشخص من الهواء على شخص آخر منه قد يتقدم الفعل الذي هو قوة
عليه وقد يتقدمها فعل مثل فعلها حتى يكون القوة وقد لا يجب ان يكون
معها شيء آخر يخرج القوة الى الفعل والا لم يكن فعل البتة لم يوجد
ان القوة وحدها لا يكفي في ان يكون فعل بل يحتاج القوة الى الفعل علمت
ان الفعل بالحقيقة اقدم من القوة وانه التقدم بالشرف انتهى وقد
ظهر ولاح منه ان الطبيعيين يبحثون عن الحوادث المادية بما هي
عارضة للمادة ولو لحقها فلا يكون الاجسام القديمة بحث عنها الى الطبيعي
بما هي مشتملة على المادة ولو لحقها فلذا اورد الحاكم نظرا هاهنا كان الشيخ
ذكر الامور المويدة من الاجسام في الطبيعيات بالعرض والاستطراد لتوضيح
بعض ما اراد فكذا الامر المحقق ذكر في الشرح اعلى انه من مسايل
علم الطبيعة واما ما ذكره هذا القايل من ان ارباب الطبيعي يختصون
بطريقهم في اثبات الواجب وليس اثبات الواجب من مسايل الطبيعي فيرد
عليه ان طريقهم في ذلك مسلك الحركة وذلك بان يقال ان لكل حركة لابد لها
من محرك لا مبدا له ولو بالاخرة لاستحالة الدور والتسلسل فيكون
من مسايل العلم الطبيعي هو اثبات المحرك الذي لا مبدا له فيكون ه
بهذا الاعتبار من احوال الجسم الطبيعي وعوارضه ولا يلزم منه
ان يكون بذاته كك واما لا يكون من مسائله فهو كونه واجب الوجود
وهذا الطريق انما يثبت به الواجب الوجود بما هو محرك لا مبدا له
وان كان ذلك هو الواجب تعالى فيكون اثباته تعالى بهذا
المسلك بانه محرك لا مبدا له وهو من مسايل هذا العلم واما اثبات

كونه هو الواجب تعالى ليس من مسائله بل من قبيل ما يحصل للانسان
الوقوف على انيه المبداء الاول فيكون من مسائله الغريبة وقد فصلنا
ما يتعلق في كتابنا العروة الوثقى في شرح الهيات كتاب الشفاء
فليرجع من اراد الاطلاع عليه ثم ان ما ذكرنا من امر كون المبحوث
عنه في العلم الطبيعي هو الحادث المادية لا القديمة على ما عليه
مسلكهم وبيان غرضهم ولا من الحوادث لا قديم سواه نص على
ملاحقه الاستاد في كتاب القبسات العالم
فلا بد من معروض القبلية بالذات يستحيل ان يكون معروض
البعدية اي قيل حاصله انه لا بد من معروض القبلية بالذات فلو
فرض انه ذات العدم فلم يجز ان يصير بعد لا ذاتا بالذات لا يختلف و
هذا بناء على ان ذات العدم الذي يتعقبه الحادث والذي يتعقب
بالحادث واحدة وذلك حق لان السلوب لا يتميز بل هو انها او نما يتميز
بتمايز ملكاتها ومعروضاتها والملكة هنا وهو وجود الحادث
واحد وكذا المعروض ولا يمكن ان يقال معروض القبلية هو الذات
المقيدة بكونها متقدمة على الحادث وبكونها متعقبة بالحادث
والا لزم عليه الشيء لنفسه او اضافية وهذا خلاف اجزاء الزمان
لان ذات الزمان الماضي لا يصير بعدا اصلا ويكون مغاير الذات
المستقبل واما انه لو تغاير ذاتاهما فذلك اما بالماهية او بالتشخص
وعلى التقديرين يلزم انفصال اجزاء الزمان انتهى وقد يقال
ان من البين ان تقدم عدم الحادث على وجوده ليس كتقدم الواحد
على الاثنين بل تقدم لا يجامع المتقدم المتأخر فلا بد له من معروض

يعرض

يعرض بالذات ضد انحصار معروض القبلية فيما يعرض له القبلية
اما لذاته او بواسطة ووجوب انتهائها ما بالعرض الى ما بالذات
وهو ليس نفس العدم والا لم يوجد بعد ولا ذات الفاعل
والا لما كان مع المعلول فتعين ان يكون امرا اخر هو الزمان و
اورد عليه بانه ان اريد بمعروض القبلية بالذات ما يكون بذاته
مقتضية للقبلية فلا نسلم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك
وان اريد به ما لا يكون عروضها له بواسطة عروضها لامر اخر
فلا نسلم انه لا يكون نفس العدم قوله ان كان الامر كذلك يكون بعد
قلنا ممنوع وانما يكون كذلك لو اوجب ذلك ان يكون القبلية مقتضى
ذاته وليس يجب ذلك وجوابه ان من لوازم معروض هذه القبلية
امتناع وجوده مع المتأخر عنه او بعده فلو كان معروضه
نفس العدم لما جاز ان يوجد بعد وجود المتأخر عنه
والا لزم وجود الملزوم بدون لازمه هف والقول بان
هذا لو تم فانما يتم فيما يعرض له العدم بعد وجوده وان لم يلي
يجب ان يعدم كل حادث فلم لا يجوز ان يكون مقتضى عدم هذا
الحادث ان يكون قبل وجوده مدفوع بان البديهة لا تفرق بين
عدم وعدم في ذلك فاذا ثبت في بعضه علم عروض القبلية
له لذاته ثبت في كله ولكن يرد عليه ان من البين ان بعض العالم
كعدم الحادث قبل وجوده يجب ان يكون قبله كما ان عدمه
بعد وجوده يجب ان يكون بعده كيف ولو صح ما ذكر لما جاز
ان يقال لا فرق بين عدم وعدم في كونه معلولا او غير معلول

لكن الثاني باطل اذ قد تبين ان بعضا منه يحتاج او لا يحتاج الى
علة فكذا مطلقه قال الشيخ ابو العباس اللوكري في بيان الحق فان
العدم شرط في ان يكون الشي متغيرا او مستكملا فانه لو لم يكن هناك
عدم لاستحال ان يكون مستكملا او متغيرا بل كان يكون الكمال او
الصورة حاصلة له دايما فاذن المتغير والمستكمل يحتاج الى ان يكون
قبله عدم حتى يتحقق كونه متغيرا او مستكملا والعدم ليس يحتاج
في ان يكون عدما الى ان يحصل تغيرا او استكمالا فرفع العدم يوجب
رفع المتغيرات والمستكمل من حيث هو متغير او مستكمل ورفع المتغير
والمستكمل لا يوجب رفع العلم فالعدم من هذا الوجه اقدم
هذا كلامه وهو يدل على ان بعض الاعدام قد يكون علة لبعض
من الحوادث فح يصح ان يندفع به شبهة في القدم وهي ان العدم
السابق على الحادث لا يكون سابقا بما هو عدم لا بد له الا بحسبه
وعا يقابله فتعين ان يكون الزمان فيلزم قدمه ومن قدمه قدم
الحركة ومن قدمها قدم الجسم وحملها لانه فالحظ بما قررنا ليظهر
ثم ان العدم السابق عدمان احدهما عدم ممتد وهو زماني لانه
لامتداد العدم بما هو عدم وثانيهما عدم غير ممتد فهو لا
يستدعي الزمان كعدم العالم باسره ويصح ان يكون ذلك مقتضى
ذات العالم لا من حيث عدم وسعه عن قبول الوجود الازلي
فلو فرض وجوده في ذلك العدم يلزم قدمه لعدم الامتداد لذلك
العدم حصل الحاكم في العقل بجب استمراره وعدم استقراره
ذلك الامتداد الى قبل قوله اراد باستمراره استمراره وبقاوه ذاتا

وبعدم

وبعدم استقراره حالا وهي نسبته الى الزمانيات الواقعة فيه
لا عدم اجتماع الاجزاء لانه عندهم بسيط لا جزء له في امتداد الليا
كالحركة التوسطية المنطبقة عليه وتصرح بذلك صاحب المحاكمات
حيث قال وكل الموجود من الزمان شي غير منقسم يفعل بسيلانه
الزمان انتهى ولا يخفى ان الحق وجود الزمان بمعنى القطع في
الاعيان لانا نجد ان وصولنا الى مكان خاص مثلا ليس دفعيا بل
يكون تدريجا وليس هذا التدريج من الامور الوهمية الصرفة
انحن نعلم بقاء النوع في الخارج لو لم يكن ذهن ذاهن ولا تصور
متصور ولهذا التدريج امر بقدر به والمعنى من الزمان هو هذا
لا غير فيكون الزمان موجودا في الخارج نعم ليس وجودها فيه
دفعة بل لا يزال يتجدد وينصرم ويوجد منه شي بعد شي وليس
هو لا بتالي الانات اذ ليس هو وشيا متعاقبا بوجه لا يكون الاتصال
يمكن انقسامه الى الجزء ويكون كل واحد من اجزائه منقسما ايضا
ثم لا يخفى ان ما عليه الشيخ هو وجوده في الاعيان كما نص عليه في الطبيعيات
وما وقع عنه في تضاعيف بيان امره بقوله انه غير محصل هوانه
لا قرار لاجزائه في الوجود لا انه غير موجود في الاعيان على ما توهمه
المحقق الدواني وغيره من المحصلين وقد تصدينا له في موضع
من تعاليقنا وتعليقاتنا فلم نطول الكلام بذكره ههنا واما المتكلمون
فقالوا ان حقيقة الزمان امر متجدد وحادث معلوم مقدر وبه تقدر
ويقيس متجدد موهوم غير مقدر وفي ذكر الشيخ في طبيعيات الشفاء
ان الزمان عندهم ليس المجموع الاوقات فانك اذا رتبنا وقاتا

متتاليه وجمعها لم يبک ان مجموعها الزمان فاذا عرفت الاوقات
عرفت الزمان وليس الوقت الا ما يوجبه الموقت وهو ان يعين عارض
بعرض فنقول مثلا يكون كذا بعد يومين معناه انه يكون مع طلوع
الشمس بعد طلوعين فيكون الوقت طلوع الشمس ولو جعل بدله
قدوم زيد فهو يصلح لذلک صلوح طلوع الشمس فاذا انما صار
طلوع الشمس وقت بتعيين القايل اياه ولو شاء لجعل غيره وقتا الا ان
طلوع الشمس قد كان اعرف واشهر ولذلک اختير ذلک ليجري مجرى الموقت
فالزمان جملة امور هي اوقات موقتة اذ من شانها ان يجعل اوقاتا لموقتة
المحاكم لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد وينصرم لكان موجودا
في الخارج وله اجزاء بالفعل فيتراخى فقد علمت وجوده في الاعيان وان لم
يكن عقل يتصوره ومن ههنا لاح ما اورد على بعض المحققين ايضا
بقوله ان الزمان الممتد غير موجود في الخارج وكذا اجزاؤه وعلى العرفيه
ممن تدعوا ان العقل يحكم بانها لو وجدت في الخارج لكانت متعاقبة فلا
بد له من دليل اذ تلک الملازمة غير بينة فما يدريک لعلها لو وجدت
في الخارج لكانت مجتمعة لا عند من يمنع وجود الاعراض الغير القارة
وجودها مستلزم لاجتماع اجزائها المحالة ثم قال التحقيق ان الزمان
بمعنى الامتداد امر يرتسم في الخيال من الآن السيال الذي هو الموجود
في الخارج بسبب عدم استقراره وارتسامه على سبيل التدريج فان اجزاء
المفروضة متعاقبة في الارتسام انتهى وبما قررنا من وجوده في الخارج
وعدم اجتماع اجزائه فيظهر ما يرد عليه فتدبر فيه
المحاكم لا شک ان العدم لا يتجدد ولا ينصرم فيكون موجودا في

الخارج

الخارج قبل اقول فيه منع اذ التجدد والتصرم يجري في العدمات
الخالية كما في الحركة بمعنى القطع انتهى الحاصل ان جريان التصرم
والتجدد فيه لا يستدعي الا وجوده في الخيال لا وجوده في الخارج
انت خبير بان منعه مكابرة على ما قررنا حيث انه لو صح تجدده وتصرمه
لكان موجودا في الخارج كالحركة بمعنى القطع لانها موجودة
في الخارج كما عليه الشيخ في الطبيعيات كما نطق به تدقيق النظر
فتدبر قال الحاصل بعد نفي وجوده في الآن وهو اخص مطلقا
من الوجود ولا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم كيف ولو تم
لم يوجد لصدق نقيضه الذي هو ان ليس بين طرفي المسافة امكان
مقدار الحركة على من السرعة والبطوء واذا لم يصدق فهذا اصدق
اثبات يقابله وهو ان هناك امكانا يقدرها وهو دال على وجود
هذا الامر مطلقا وان لم يكن له دلالة على نحو وجوده محصلا
في آن وعلى جهة ما وليس هذا الصدق بالتوهم فانه لو لم
يتوهم لكان هذا النحو من الوجود والصدق حاصلا ثم نفي ان
يصدق عليها انه موجود في شيء من الازمنة وما هذا الا كمن
يقول المكان غير موجود او يكون موجودا في مكان وهو باطل
قطعا اذ من الاشياء ما ليس في المكان ولا في حيز
وهي غير موجودة في الخارج لان الزمان متصل واحد انت
خبير بان اجزاء المتصل الواحد موجودة بوجوده وكان
ذلک غير قار لكونه قارا نظرا الى طرف الدهر نظرا الى المفارق الصرف
بالقياس الى الثابت المحض الخارج عنه فلذا تسمع ان نسبة المتغير

الى الثابت دهر

على الحققة الاستاد في غير موضع من مصنفاته ووافقه عليه المعلم
الاول في كتاب اثولوجيا والشيخ الرئيس في غير موضع من كتاب
الشفا والشرح في ذلك اذ عدم اجتماع اجزاء الزمان وقراره في
الآن لا ينافي اجتماعها واقرارها في متن الواقع وبالقياس الى
المفارق الصرف الخارج عن افق الزمان وسياتي تفصيله
فيما قبل وان تعسر على المحبوسين في سجن الزمان فهمه وكل
ميسر لما خلق له ومن ههنا ظهر حال ما قيل بعد نقل كلام ه
المحاكم بهذه العبارة لا يخفى ان اتصال الشيء لا ينافي عروض
عرضين له كما في الابلق اذ قد مر ان اختلاف الاعراض لا يوجب
القسمة الخارجية لكن فيما نحن فيه لا يجوز ذلك لعدم كونه
قار الذات اذ ما كان قار الذات يمكن ان يوجد اجزاؤه بوجود
الكل كما في اجزاء الجسم المتصل والا لزم اجتماع الاجزاء في الوجود
المحاكم والجواب ان المراد بالمعروض ههنا متعلق
القبلية والبعدية لا محلها اه قيل اقول لهذا الجواب غير
مطابق لمتن الكتاب ولا لشرحه لتصريحهما بان هذا الزمان
الذي كان الكلام في انيته هو الزمان المتقضي حيث قال الشيخ و
قد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير
ان فيها الف من غير منقسمات وهي الآن يكون بعد ابتداء الحركة
وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة مطابقة
لاجزاء المسافة والحركة الى آخرها قال وقد صرح صاحب المحاكمات
في تقريره بكون هذا الزمان كما ومقدارا فكيف ان يكون هو الآن

السيال

السيال بل الحق في الجواب ما افاده بعض المحققين انهم كثيرا ما بنوا
الامر على ما يبدو في بادي النظر ثم انا تمت النوبة الى الفحص
البالغ ظهر حقيقة الحال فانهم ادعوا في اول الامر وجود الزمان
في الخارج وبينوه بانقسامه الى السنين والشهور والايام
والساعات وعدوه من اقسام الكم مع ان المقسم في التقسيم
الى الجوهر والعرض هو الموجود الخارجي على ما صرحت عبارتهم
ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان الممتد غير موجود في الخارج
بل ممتنع الوجود في الخارج وان الموجود في الخارج هو الآن
السيال الذي يرسمه في الخيال وبما نقلنا عن هذا المحقق
ظهر ايضا ان الكلام في الزمان المنقسم الممتد ثم قال اقول ويمكن
ان يقال المراد بالوجود الخارجي ههنا هو وجوده الخيالي
فانه وجود ذهني لكن وجد بنفسه وهو الوجود الذي به
يرتسم ويحصل بنفسه في الخيال وذلك الوجود وان كان
ذهنيا لكن يجد وحده والخارج في ترتيب الآثار على ما صرح
به المحقق الشريف فلا يبعد ان يريدوا بالوجود الخارجي في هذا
المقام ذلك الوجود الارتسامي والتقدم والتأخر بالمعنى ه
المذكور لا شك انه يقتضي تحقق اجزاء ذلك الامر الممتد
مترتبة متعاقبة وذلك يكون في الخيال ولا يكون في تعقلها
لا بهذا الوجه على ما يظهر عند الرجوع الى الوجدان فتامل
انتهى ولا يخفى ان الامر على ما قررناه من وجود الزمان بمعنى
القطع في الاعيان فقد بان بطلان ما ذكره من التدقيقات التي من قبل

نفسه وما نقله عن بعض المحققين المحاكمات حاصل الجواب
ان القبلية امر اعتباري لا وجود لها في الخارج اه قيل اقول لم
يتعرض لتوجيه قول الشارح الزمان هو الموجود في الخارج الذي
تلحقه القبلية لذاته وهذا محط الجواب وحاصله ان القبلية
والبعدية وان لم يكونا من الموجودات الخارجية لكن ما تعرضه
القبلية لذاته لابد ان يكون موجودا في الخارج كالعمى وذلك
لان ما تعرضه القبلية لذاته يكون كما متصلا غير قار وهو الزمان
فقد ثبت وجوده في الخارج واما ان الزمان الممتد المنقسم الى
الساعات غير موجود في الخارج بل هو امر مرتسم في الخيال فجوابه
على ما من اليه الاشارة ان بناء الكلام ههنا على المسلم وان الزمان
بهذا المعنى موجود في الخارج انتهى اشتهر بان الفلاسفة
حكموا بانه موجود والعلم به بديهي ان كل احد يعلم وجود امر
ممتد يتصف بالمضي والاستقبال ويلحقه التقدم والتاخر
لا يصير قبله ولا بعده قبل يرشدك الى ذلك تقسيمه الى السنين
والشهور والايام والساعات والاعتراف بانقضاء بعض ووجود
بعض وبان ما مضى منه لا يرجع وان ما سيجيء لا يمكن ان يوجد
قبله ومن ههنا تسمع ان انية الزمان بديهية المحاكمات
لانا نقول هذا انما يكون لو كان اجزاء الزمان موجودة في
الخارج اه قيل اقول حاصله حول الالفاظ والعبارات ولم يتعلق
ولم يفعل في تقرير كلام الشارح الا توضيح الواضحات وتوجيه
كلامه ان اجزاء الزمان متساوية في الماهية ولم تتصف بالقبلية

والبعدية

والبعدية في الخارج بل في العقل ولكن بعد التجربة وتخصيص
بعضها بالقبلية والبعدية المخصوصة وكذا الحدود
المفروضة فيها لهما كتخصيص زيد بالهوية المختصة به وعمرو
بالهوية المخصوصة به وكما ان السؤال عن اختصاص زيد با
لهوية المختصة به مما يعد سخفا وكان مثل السؤال عن اختصاص
زيد بالزيدية كذلك السؤال عن اختصاص الامس بالسبق على اليوم
لا معنى له واما هذية الامس بالتقدم على اليوم فذلك لان هوية
الزمان هو اتصال التقضي والتجدد وامتدادهما وصار
حاصل كلامه ان التقدم والتاخر بالنسبة الى اجزاء الزمان
داخلة في هوياتها غير خارجة عنها وليس معناه ان اجزاء
الزمان نفس تقدمات والتاخرات كيف والتقدم والتاخر
من مقولة الاضافة والزمان واجزاؤه من مقولة الكم و
المقولات متباينة على ما صرح به الشيخ في قاطيغورياس
الشفاء وايضا لو كان الزمان عبارة عن التقدمات والتاخرات
لزم ان يكون الموصوف بالتقدم هو الحركة دون الزمان
لان الزمان لما كان مقدار الحركة قايما بها فلو كان عبارة عن
التقدم والتاخر لكانت الحركة متقدمة ومتاخرة به
لا لنفسه كالبياض القايم بالجسم فان الجسم ابيض ولا يصح
ان يقال البياض ابيض وكالوجود القايم بالممكنات
بالممكنات فانها موجودات لها وتلك الماهيات موجودة
بها وليست موجودات لنفسها ولا تكون نفسها موجودة

بها ثم لما كان ذلك الكلام وهو القول بان التقدم والتاخر
داخلة في هويات اجزاء الزمان مخالفا لما اشتهر بينهم ان التقدم
والتاخر من الاعراض الاولية لاجزاء الزمان وجه كلامهم
بان المراد من العروض ان ثبوتها لها لذواتها لا لامر آخر
واحد تتاخير بان حمل اللحوق على هذا المعنى بعيد والا
ظهر ان يقال اراد بلحوقها لاجزاء الزمان ان لحوقها لمهيتها
لا للاجزاء من حيث هو اجزاء بل الاجزاء من حيث هي اجزاء انما
يحصل بهما والمتكلف حمل كلامهم على هذا واعلم ان الاشكال
المذكور في ان النقاط في الفلك كيف يختلف احوالها اسراعا
وابطاء وسكونا يندفع بهذا الوجه ايضا فتامل انتهى و
لا يخفى ان الزمان قايم بحركة الفلك الاقصى ولكن ما سواها انما
يتقدر به وان لم يقم به كالذراع الذي يتقدر به الارض
وغيرها المحاكمة هي كون متى لاحدهما عين متى الآخر لعله
اراد من ذلك انه ليس المتى الحقيقي كالاين الحقيقي اذ الزمان
المعين الذي هو متى حقيقي لامر جاز ان يكون متى حقيقيا
لامور كثيرة وليس المكان الحقيقي الذي هو الاين الحقيقي بهذه
المثابة اذ المكان الحقيقي ليس يجوز ان يكون اينا حقيقيا لامور
كثيرة ومما قررنا ظهر حال ما قيل اقول لا يخفى على من له ادنى تمييز
ان المتى نسبة الشيء الى الزمان والنسبة تتعدد بتعدد احد
الطرفين وان اتحد الطرف الآخر فتعدد النسبتين الى الزمان لا
يستدعي اتحادهما بل اتحاد الزمان الذي يعتبر نسبتهما

بالنسبة

٣٢٨

بالنسبة اليه انتهى ولعله تفطن عما قررنا حيث قال وهذا
قال الشارح والاخرى يقتضي نسبتين لشيئين اشتركا في منسوب
اليه واحد بالعدد وهو زمان ما ولعله تسامح او لا ثم نبه
بقوله اي كونهما في زمان واحد حيث هي ان المراد باتحاديتهما
اتحادهما في الزمان المحاكمة فان كانت متساوية في الماهية
استحال ان يكون بعضها متقدما لذاته قيل اجيب عنه
بان هذا الاختلاف يجوز ان يكون مستندا الى ما هويات
الحاصلة لها في الذهن بعد فرض التجزية واما قبل التجزية
فتحقق الاختلاف غير مسلم اذ لا امس ولا يوم واما
تخصيص كل شخص بهويته فلا يحتاج الى سبب مخصص
لان كان شخص انما كان هذا الشخص بتلك الهوية انتهى
ولا يخفى انه لما كان كما لا قرار له بالذات فبحسبه لا يجتمع
اجزاؤه في آن فينفرض اجزاء وهويات متسابقة ومتلاحقة
يتصف بالمضي والحال والاستقبال فيلزمه لذاته هذه الا
ضافة والحركة تبعه لاستحالة ان يكون مقداريتها لذاتها
بل لمقارنة الزمان فيكون مقداريتها عرضية اذ صرح بكونه
ذاكرا في التحريرة الالهية بهذه العبارة والمتقدم والمتاخر
في الزمان انما يكون بحسب ملاحظة الذهن الان الذي هي الى
هنا وملحوظا به من الزمان فما قرب منه من اجزاء الماضي يسمى
بعدا وما بعد عنه يسمى قبلا والمستقبل بالعكس وقد يأخذ
الذهن مبدأ واحدا فكل ما قرب منه تأخذه اقدم وما بعد
عنه تأخذه ابعد

فعلم ان التقدم والتاخر في الزمان انما هو بحسب قرب وبعد
من الان لان الحركة من حيث هي حركة انتهى ثم ان عروض هذا
النوع من التقدم والتاخر للزمان انما يكون لعدم استقراره
المستلزم لان يكون لحد مشترك بين الماضي والمستقبل بسبب
ذلك الى نفس الامر والخارج وقيل ان جزئية مثلا سابق على
الاخر الخ كما مضى بيانه في فرض الحركة المنطبقة بها
بناها على بداية الحادث من ان القبل من نصف الحركة اقرب
وانقص ومن ابتداء الحركة ابعد وازيد الخ فهو لصفة
قال الشيخ في الشفاء ونحن نسمي امكان الوجود قوة الوجود و
نسمي حامل قوة الوجود موضوعا وهيولى ومادة وغير ذلك
بحسب اعتبارات المختلفة انتهى وقد يقال لذلك الامكان
قوة للموضوع اي استعداده بالقياس الى وجود الحادث
على ما قاله الشارح المحقق من ان الامكان قوة للموضوع الخ
ومثل هذا التي لا يجوز ان ا هذا من الشبه والمغالطات
في القدم التي اشار اليها الشيخ في بعض كتبه بقوله كل معنى
لا تعلق له بمادة بوجه فليس يصح ان يسبقه عدم وبرهان
انه لا محالة يسبقه امكان الوجود ويكون ممكن الوجود
بذاته فيكون امكان وجوده اما ان يكون في موضوع و
قد فرضنا انه لا تعلق له بالموضوع واما ان يكون جوهرا قائما
بذاته وامكان الوجود معنى مضاف فاذن هناك معنى زائد
على امكان الوجود وهو قيامه بنفسه ووجوده جوهريته

فيكون

فيكون امكان الوجود عارضا لذلك المعنى القائم بنفسه فيكون موجودا
وقد قلنا لا تعلق لذلك الشيء بالموضوع هف وانما يكون للامكان مو
ضوعا وجوهرا لانا فرضنا انه تقدمه وجود ذلك المعنى انتهى و لا
انه هذا يفيد نفي كون ذلك الموجود حادثا بالزمان وهو لا ينافي ما
سبق قاله بعدم غيره زماني فلذا افيد ان الشيخ ابا نصر الفارابي
قد نص في كتاب الجمع بين الرايين على ان المحوج الى المادة انما هو البد
والزماني لا يكون الشيء موجودا بعد صرف العدم وصح الكون
وهذا امر لم يخف على احد ممن له تبصر وتدرب في الحكمة حتى ان صاحب الحاكمات
عند قول الشيخ في هذا النمط من هذا الكتاب واذ لم يتميز في العدم
الصريح حال الاولى به ان لا يوجد شيء او بالاتصال ان لا يوجد عنه ا
صلا الخ وتقييد العدم بالصريح احتراز عن عدم الحادث المسبوق
بالمادة وذلك تنصيص على ان العالم لو كان حادثا لحدث الوجود
بعد العدم الصريح لا يلزمه ان يكون مسبوقا بالمادة الخ لكن الجوهر
من حيث ماهيته لا يكون مضافا اما الامكان فهو عبارة عن امكان و
جود الشيء فقد اعتبر في مفهومه النسبة الى الشيء ومن هذه الجهة لمباين
عن الجوهر الخ فحينئذ يقتضيه الاولى ان يقال في الجواب ان الامكان
الاستعدادي لما كان عرضا موجودا في الخارج قائما بالموضوع معد
لحيثه لقبول ما هو المعدوم في الحال فلا يكون امكانا للمعلول في نفسه ولذلك
لوجود حامل قوته واستعداده ولعل الشارح المحقق راى وان كان وصفا بالذات
للمحل يكون وصفا عرضيا من الاضافة لما هو مقبول وهو امر اعتباري كما انه
قد حمله على الامكان الذاتي لتوجه ايراد بان الكلام ههنا فيه ومع ذلك علمت

ماهو الاصوب في الجواب واما قوله وذلك يقتضي تميزه الخ فهو مسلم لكن
تميزه باعتبار استعداده القايم بموضوعه كاف في ذلك مع قطع
النظر عن كونه من الاعتبارات الصرفة العقلية التي مطابقها الخارج
نعم ما ذكره الشارح المحقق يصح ان يكون جوابا على سبيل الاستظهار
الثاني فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار على ان الامكان
لما كان ههنا هو الامكان الاستعدادي وهو من الكيفيات الموجودة
في الخارج فيجاب عن ذلك الاشكال بانه موجود في الخارج قولك
انه يكون واجبا او ممكنا قلنا انه ممكن وهو مسبوق بصورة وهي
مسبوقة بامكان استعدادي آخر وهكذا الى ما لا يتناهى على ما عليه الحكماء
القائلون بالقدم واما الشارح المحقق فقد جعل الامكان في نفسه امرا اعتباريا
مع ان الكلام كان في الامكان الاستعدادي وهو من اقسام
الموجود الخارجي ووضع له اعتبار قيامه بالعقل موجودا
في الخارج على ان يكون قيامه به فيه كقيام الشجاعة والسخاوة
به وقوله موجود في الخارج محمول على وجوده في العقل بحسب
الخارج لا وجوده في الخارج من دون العقل على ما توهم فلا
تدافع بينه وبين ما ذكره بقوله لان الجهل الخ وهو استدلال
على قوله لا يقال الخ ثم انا لو حملنا الامكان الذاتي مع بعده
عن سياق الكلام نقول يرجع محصله الى ان الامكان
الاستعدادي يتصف بالامكان الذاتي
الذي له اعتباران احدهما تعلق وجوده بالشيء الذي

الموجودة في الخارج فيجاب عن ذلك الاشكال بانه موجود
في الخارج قولك ان يكون واجبا او ممكنا قلنا انه
ممكن وهو مسبوق بصورة وهي مسبوقه بامكان
استعدادي اخر وهكذا الى ما لا يتناهى على ما عليه
الحكماء القايلون بالقدم واما الشارح المحقق فقد
جعل الامكان في نفسه امرا اعتباريا مع ان الكلام
كان في الامكان الاستعدادي وهو من اقسام الموجود
الخارجي ووضع له اعتبار قيامه بالعقل موجودا
في الخارج على ان يكون قيامه به فيه كقيام الشجاعة
والسخاوة بحسبه وقوله موجود في الخارج محمول على
وجوده في العقل بحسب الخارج من دون العقل
لا وجوده في الخارج
على ما توهم فلا تدافع بينه وبين ما ذكره بقوله لان
الجهل الخ وهو استدلال على قوله لا يقال الخ ثم انا
لو حملنا الامكان في نفسه على الامكان الذاتي مع
بعده عن سياق الكلام نقول يرجع محصله الى ان
الامكان الاستعدادي متصف بالامكان الذاتي
الذي له اعتباران احدهما تعلق وجوده بالشيء
الذي هو امكان بالقياس اليه وثانيهما قيامه بحسب
الاعيان فبالاعتبار الاول يكون موضوعه الممكن
الذي يكون هو امكانه وبالاعتبار الثاني هو
العقل ثم ان له على هذا التقدير امكانا اخر له اعتبار

ان احدهما تعلقه بمحله من الامكان الذى هو القوة
وثانيهما قيامه بالعقل ثم لا يخفى انه لا يصح ان يكون
له امكان اخر ضرورة انه سلب الضرورة وليس له سلب
ضرورة اخرى فليتدبر ثم ان من العجب ان الشارح
المحقق كما اشتبه عليه امر الامكان الاستعدادى
بالذاتى فى هذا المقام فقد اشتبه عليه الامر فى
بحث الامكان الذاتى من منطق هذا الكتاب فى حل
ما وقع عن المص هناك بقوله اشارة الى جهة.
الامكان الامكان اما ان نعنى به ما يلازم سلب ضرورة
العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع له فى
الوضع الاول وهنالك ما ليس بممكن فهو ممتنع
والواجب محمول عليه هذا الامكان واما ان نعنى
به ما يلازم سلب الضرورة فى العدم والوجود
جميعا على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاصى حتى
يكون الشىء يصدق عليه الامكان الاول فى نفيه و
اثباته جميعا حتى يكون ممكنا ان يكون وممكنا ان
لا يكون اى غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون
فلما كان الامكان بالمعنى الاول يصدق فى جانبيه
جميعا حصة الخاص باسم الامكان وصار الواجب لا يدخل
فيه وصارت الاشياء بحسبه اما ممكنة واما واجبة واما
ممتنعة وكان بحسب المفهوم الاول اما ممكنة واما ممتنعة

فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم اى الثانى الخاصى
بمعنى غير ما ليس بضرورى فيكون الواجب ليس بممكن بهذا
المعنى انتهى ما قاله المص وانما قلنا ذلك لانه قال بهذه
العبارة فى توضيحه ان الامكان وضع اولا بازاء سلب
الامتناع فالممكن بذلك المعنى يكون واقعا على الواجب
وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذى يقابله
وذلك اذا اعتبر معناه فى جانب الايجاب ثم يلزم اذا
اعتبر فى جانب السلب ان يقع ايض على الممتنع وعلى ما
ليس بواجب ولا ممتنع فيصير حينئذ الامكان مقابلا لكل
واحد من ضرورتى الجانبين ولما لزم وقوعه على ما ليس
بواجب ولا ممتنع فى جانبيه جميعا نقل اسمه اليه فكان
الاول امكانا عاما او عاميا منسوبا الى العامة والثانى
خاصا او خاصيا وكان هذا الامكان متقابلا للضرورتين
جميعا فالامكان نفسه ليس هو سلب الضرورة بل معنى
يلازمه وذلك لتغاير مفهوميهما ثم قال واما الاعتراض
على الشيخ بانه قال فى الامكان الاول انه ما يلازم سلب ضرورة
العدم وهو الامتناع وانما كان الواجب ان يقول ما يلازم
سلب ضرورة احد الجانبين فليس بمتوجه وذلك لانه عنى
به المعنى الذى وضع الامكان بازائه اولا لا المعنى الذى يقع
الممكن عليه فى جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع وايض الامكان
معنى من شانه ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب فمعناه

من حيث هو وحده ما يلازم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل
على الايجاب صار الممكن ان يكون غير ممتنع ان يكون وقابل ضرورة
السلب وان دخل على السلب صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا
يكون وقابل ضرورة الايجاب فكونه ملازما لسلب ضرورة
احد الجانبين بحسب ما يضاف اليه من الايجاب والسلب واما هو
قبل الاضافة فبازاء سلب الامتناع فقط انتهى ولا يخفى على
اولى النهى انه اشتباه ومثله عن مثله غريب بل الظاهر من
كلام الشيخ غيره وذلك لان الممتنع غير مندرج تحت الامكان
العام ولا الخاص ايضا فلا يصح ان يكون الامكان العامي يشمل
اقساما ثلثة بل انه يشمل الواجب والممكن دون الممتنع والامكان
الخاصي هو قسم واحد والعجب من ذلك الشارح المحقق جعل
اقسام الاول ثلثة في توجيه كلام الشيخ سيما انه صرح في كتبه
المطوله بما قلنا وذلك في عدة مواضع من منطق الشفا منها
ما ذكره بقوله ان لفظ الممكن قد كان مستعملا عند الجمهور على معنى
وهو الان عند الفلاسفة مستعمل على معنى آخر فكان الجمهور يعنون
بالممكن الامر الذي ليس بممتنع من حيث هو ليس بممتنع ولا يلتفتون
الى انه واجب او غير واجب ثم عرض ان كانت امور يصدق
ان يقال فيها انها ممكنة ان تكون وممكنة ان لا تكون اي ليست ممتنعة
ان تكون وليست ممتنعة ان لا تكون وامور اخرى يعرض فيها
ان تكون ممكنة ان تكون وليست ممكنة ان لا تكون فلما وجدوا
الخواص بعض الاشياء يجتمع فيها امكان ان تكون وامكان ان لا يكون

اعني الامكان العامي خصوا له باسم الامكان فجعلوا الشيء الذي
يصح فيه الامكانان جميعا اعني السلب والايجاب مخصوصا باسم
الامكان وهو الشيء الذي لا ضرورة فيه فهولاء الخواص اتفقوا
فيما بينهم واصطلحوا على ان يسموا الامر الذي لا يمتنع وجوده ولا
عدمه ممكنا فصارت الاشياء عندهم ثلثة اقسام ممتنع الوجود
وممتنع العدم وما لا يمتنع وجوده ولا عدمه وان شئت قلت
ضروري الوجود وضروري العدم وما ليس بضروري الوجود
والعدم ثم قال فالممكن اذا عني به المعنى العامي كان كل شيء اما
ممكنا واما ممتنعا كان ما ليس بممكن ممتنعا وما ليس بممتنع ممكنا
ولم يكن هناك قسم آخر واذا عني به المعنى الخاصي كان كل شيء
اما ممكنا واما ممتنعا واما واجبا انتهى ومن الظاهر ان المراد
من قوله اما ممكنا في قوله اذا عني به المعنى العامي كان كل شيء
اما ممكنا واما ممتنعا ما يشمل الواجب والممكن الخاصي وذلك بخلاف
ما علية قوله اما ممكنا في قوله واذا عني به المعنى الخاصي فانه
ينحصر في الممكن دون الواجب واما الممتنع فلا يدخل تحت الاول
ولا الثاني فما ظنه الشارح المحقق من ان الامكان العامي
يشمل اقساما ثلثة ثالثها الممتنع ليس الا بعض الظن فقوله ثم
ان ذلك المعنى ان دخل الى قوله واما هو قبل هذا الانضياف فيرجع
حاصله الى ان الامكان ثلثة اقسام بحسب انضيافه تارة الى
السلب وتارة الى الايجاب وتارة اليهما جميعا قلنا ان الظاهر
من كلام الشيخ شمول الامكان العامي للقسمين والخاصي ينحصر في



واحد واما شموله للممتنع فلا لا معناه العامي ولا الخاصي ومن
الناس من ظن ان ما وقع عن الشيخ في الاشارات لما كان
مختصرا وجيزا افصح ما قاله الشارح المحقق في شرح كلامه
ولا يخفى ان هذا ظن لا يغني من الحق شيئا وذلك لان الشيخ في
كتبه المطولة تصدى لما يكذب ما قاله الشارح المحقق في
شرح كلامه في الاشارات واختصارها لا يجد به نفعا
مع تصديه في غيره لما يدل على نقيضه فيكون شرحه لها شرحا
لا يرضى صاحبها به يدل على ما قلنا تارة اخرى ما ذكره الشيخ في
قاطيغورياس كتاب الشفاء بقوله ان من الاشياء ما يكون جنسه
اشهر عند الجمهور فيكون الاسم بحسب الوضع الاول موضوعا
لجنسه او ما هو عنده كالجنس ثم ان الخواص يجدون معنى
نوعيا او ما هو كالنوع تحته فينقلون اسم الجنس اليه لملائمة
موجبه وقد تجد مثل هذا كثيرا من جملتها ان الجمهور قد كانوا
يرون ان كل شيء يتوهم فهو اما ممتنع وجعلوا اسم الممكن مرادفا لهم
او كالمرادف لقولهم غير الممتنع فقالوا ان كل موجود اما ممتنع واما
ممكن ولما تأمل الخواص في حال ما ليس بممتنع الوجود وجدوا
بعضه واجب الوجود وبعضه غير واجب الوجود وكلاهما
يشتركان في انهما غير ممتنع وفي انه ممكن بهذا المعنى اي بمعنى غير الممتنع
ثم وجدوا من الامور ما ليس بواجب الوجود ولا بممتنعه وما لا يمتنع وجوده
ولا عدمه فيمكن وجوده وعدمه فخصوا باسم الممكن من حيث هو
غير ضروري واخرجوا الواجب عن دلالة هذا الوضع الثاني ونقلوا

اسم ما هو كالجنس الى ما هو كالنوع انتهى وهو صريح في المدعى
ومن هاهنا ظهر ان ما تصدى له الفاضل المحاكم في محاكماته في
تفسير الوجه الثاني الذي ذكره شارحها لا يجد به نفعا بقوله
الثاني لا نسلم ان سلب ضرورة العدم لا يلائم سلب ضرورة
احد الجانبين فان ضرورة العدم هو الامتناع والامتناع
كما يكون في جانب الوجود كذلك يكون في جانب السلب فالامكان
وهو ما يلازم سلب ضرورة العدم اي سلب الامتناع ان اعتبر
في جانب الوجود قابل امتناع ان يكون وان اعتبر في جانب
العدم قابل امتناع ان لا يكون انتهى وهو كما ترى قد
نشأ عن الغفلة عما عناه الشيخ في امثال هذا الكلام وبالجملة
ان التوجيه الذي تصدى له الشارح المحقق والفاضل المحاكم
في حل ما وقع عن الشيخ توجيه غير وجيه بوجوه وجيهة واما
المحقق الشريف وان اورد الايراد عليه لكنه ما تصدى لتوجيه
كلامه اخيرا وهو ايضا غير وجيه من وجهين وذلك
حيث قال لا يخفى ان ضرورة العدم امتناع الوجود فقط
لا مطلق الامتناع فينقسم الى امتناع الوجود وامتناع العدم
الا ان يلاحظ المطلق المندرج تحت المقيد فينقسم اليهما
فيكون تعسفا ظاهرا ويحتمل ان يقال ضرورة العدم حكم
مطلق الامتناع ومؤداه كيف وتصدق على الواجب تعالى ايضا
بمعنى انه ضروري عدم عدمه فضرورة العدم في جملة ضرورة
عدم العدم لا محالة وتصدق بل يجب ان تصدق وتحقق كما لا

عنه بالتقدم الدهري بل ان ههنا تقدما اخر اعلى من هذا
ويعبر عنه بالتقدم السرمدي ويظهر ذلك مما قاله الشيخ
في التعليقات ان العقل يفرض ثلثة اكوان احدها الكون
في الزمان وهو متى الاشياء المتغيرة التي يكون لها مبدء
ومنتهى ويكون مبدؤه غير منتهاه بل يكون منقضيًا
ويكون دائمًا في السيلان وفي تقضي حال وتجدد حال
والثاني الكون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا الكون
محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان والزمان
في ذلك الكون لانه ينشا من حركة الفلك وهو نسبة
الثابت الى المتغير الا ان الوهم لا يمكنه ادراكه لانه راى
كل شي في زمان وراى كل شي يدخله كان ويكون والماضي
والحاضر والمستقبل وراى كل شي اما ماضيًا او حاضرًا
او مستقبلا الثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد
وهو محيط بالدهر هذا كلامه ومن الظاهر البين ان
نسبة الباري الحق تعالى مجده الى الزمانيات دهر و
نسبته الى المفارقات الصرفة المجردات سرمد فتقدمه
على الاولى بحسب الاعيان تقدم دهري لا بزمان وتقدمه
على الثانية تقدم سرمدي وان الشارح لما كان بصدد
استيفاء اقسام التقدم فلا بد ان يتصدى لذكرهما
معًا وعلى القول بقدم المفارقات من العقول فلا
شبهة في تقدمه الدهري على المتغيرات الزمانية و

يجيء انتهى وانما قلنا ذلك حيث انه ايضا الفي ذهول
عريض اما ما ذكره اولا فعما ذكره الشيخ وعناه واما
ما ذكره ثانيا فمن استحالة صدق سلب ضرورة عدم
عدم العدم عليه تعالى حيث يرجع الى سلب ضرورة
الوجود الا ان يقال بتثليث العدم فيه فليتدبر فيه
وتمام التفصيل في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء **قوله** فالجواب انه
الظاهر ان يقال في الجواب ان المراد من الامكان
ههنا هو الامكان الاستعدادي فيكون موجودًا
في الموضوع بحسب الاعيان وليس يوجد في العقول المجردة
ليلزم كونها مادية وان وجد فيها الامكان الذاتي
الذي يساوق حدوثه ثم انه لما لم يكن هنالك امكان
استعدادي لا يصح ان يكون العقول حادثة حدوثا
زمانيا ولا يلزم من ذلك ان تكون قديمة بل يجوز ان تكون
مسبوقة بعدم غير زماني كما اشار اليه الشيخ في التعليقات
بقوله ان اللاشي المطلق الذي لا يتصور فيه اختلاف
مقداري سيال وفي هذا الكتاب الذي نحن بصدد شرحه
وتوضيحه بقوله العدم الصريح الذي لا يتصور فيه حال و
حال **قوله** والخامس بالمعلولية قيل ان ههنا قسما على حدة
وهو التقدم بالمهية كتقدم اجزاء المهية عليها ويعبر عنها
تارة اخرى بالتقدم بالماهية ثم ان ههنا تقدما اخر ويعبر

تفصيله في كتب الشيخ سيما الشفا، وتوضيحه على النمط الاول وفي
في الافق المبين والقبسات وغيرهما ولعل ما ذكره الشيخ
ههنا من قبيل الاكتفاء بالتقدم الزماني اكتفاء بالاحسن
غير الاشرف لتشاركهما في التخلف الخارجي على انه يصح ان
يكون ما وقع عن الشيخ ههنا بقوله مثل البعدية الزمانية
قوله اشاره الى هذين التقدمين ايضا فتدبر فيه قوله
وهو هواي المفروض يكون باقيا على ما كان قوله وعلم
ان المتاخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم
بالعلية هذا على تقدير ان يكونا زمانيا نفين واما اذا
كانا متقدسين عن الزمان كالاول الحق والمفارقات
من المجردات يكونان معًا في عرش السرمد بعد ان لم يكن
على ما عليه الحق او على الاطلاق على القول بقدمها او يكون
احدهما متقدسًا عن الزمان والاخر في الزمان فلا يكونان
معًا في الزمان ثم لا يخفى ان الشيخ ذكر في الهيات الشفا
في بحث التقدم والتاخر بهذه العبارة ثم نقل اسم القبل
والبعد من ذلك الى ما هو اقرب من مبدء محدود ونعل
فيه اشارة الى ان لفظ المتقدم لا معناه يقال على المتقدم
بالزمان والمكان ثم نقل عن ذلك الى ما بالرتبه ثم منه الى
ما بالشرف ثم منه الى ما بالطبع ثم منه الى ما بالعليه ولكن
الحق ان التقدم المكاني يرجع الى التقدم الرتبي الغير
الطبيعي مع ان اللايح من ذلك ان التقدم المكاني مما

نفر

٣٩٤

نقل عنه هذا الاسم الى التقدم الرتبي فيلزم منه ان يكون مقابلا
له غير مندرج تحته اللهم الا ان يقال ان ذلك من قبيل
النقل عن الخاص الى العام كما قد يكون النقل من العام الى
خصوصيات ما له من الاقسام كما يلوح عما ذكره بعض الاجلاء
الاعلام بقوله واعلم ان ظاهر العبارة ان اطلاق التقدم
على هذه المعاني بحسب النقل الاصطلاحي فيكون تارة موضوعا
لهذا القسم واخرى لذلك ويعلم من كلامه ان القدر المشترك
يسمى تقدما فيتلخص من ذلك ان التقدم في الاصطلاح
قد يطلق بالمعنى الاعم المشترك وقد يطلق بالمعنى الاخص اي
خصوص كل قسم من الاقسام المذكوره ومن الظاهر عن
هذه العبارة كون اسم الاشارة في قوله ثم نقل اسم القبل
والبعد من ذلك الى ما هو اقرب اشارة الى المعنى الاعم
المعبر عنه بقوله وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو
متقدم يعني ان التقدم مستعمل في القدر المشترك ثم نقل
عنه الى التقدم الرتبي ثم منه الى الاقسام على ترتيب ذكره
في ذلك المبحث من الشفا، والحاصل ان ههنا نقلين
احدهما نقله عن معناه اللغوي الى القدر المشترك
الذي هو المعنى الاصطلاحي وثانيهما نقله عن هذا
المعنى الاصطلاحي الى ما له من خصوصيات الاقسام
ولما كان القدر المشترك معنى اصطلاحيا وان كان
منقولا عنه بالقياس الى خصوصيات ما له من الافراد و

الاقسام لايلزم كونه مهجورًا فيصح ان يكون على الاقسام
بالتشكيك بحسبه ايضًا وذلك لان اطلاقه عليهما انما
يكون بماله من القدر المشترك الذى هو معنى وحدانى
وان لم يصح ذلك باعتبار المنقول اليه الاخير من الاوضاع
العديدة فكونه مشتركا معنويًا نظرا الى المنقول اليه الاول
لا ينافى ان يكون مشتركا لفظيًا نظرا الى المنقول اليه
الثانى ثم ان كون التقدم المكانى هو التقدم الرتبى
الاصطلاحى باعتبار ما يلزم ان يكون امر واحد منقولا
اليه ومنقولا عنه باعتبار واحد كما ان التقدم
الزمانى اللغوى هو التقدم بالطبع على ما عليه شيخ
اتباع الرواقيين والتقدم بالرتبة على ما عليه
صاحب الشجرة الالهية ومع ذلك لا يلزم ان يكون
شئ واحد منقولا عنه ومنقولا اليه بل انما يكون
ذلك باعتبارين متقابلين ومن ههنا اندفعت
هذه المناقشة وظهر انها فى غاية الشناعة من دون
الحاجة الى الاعتذار الذى اشرنا اليه انفا وكذلك اندفع
انه كيف يصح ان يكون قوله عليهما بالتشكيك مع ان
المنقول اليه هو جميع المعانى العديدة باوضاع كثيرة
ذهولا عن ان ذلك المنقول عنه هو المعنى الاصطلاحى
ومع ذلك انه يكون منقولا عن المعنى اللغوى المكانى
والزمانى ثم لا يخفى ان التقدم الرتبى قد يكون بحسب

الطبع

الطبع عقلا وقد يكون بحسب الحس ايضًا وذلك كما اذا جعل
الجوهر هو مبدء المحدود فما هو اقرب اليه فهو اقدم
مما هو ابعد عنه ومن ههنا يكون تقدما رتبيًا
عقليًا طبيعيًا واما اذا جعل مبدؤه شخصا كزيد
مثلا يكون ايضًا تقدمًا رتبيًا حسيًا لان تقدم الشخص
على النوع وجنسه القريب والبعيد ليس الا بحسب القرب
من الحس فلهذا كان مبدء المحدود اقرب الى الحواس
واقدم عما عداه بالقياس ومن ههنا يصح ان يكون تقدما
طبيعيًا ايضًا وان كان حسيًا ومن ههنا جعله مقابلا
لقوله وقد يكون فى امور لا من الطبع قال المعلم الثانى
فى كتاب الجمع بين الرايين فالحكيم ارسطوطاليس جعل اوائل
الجواهر بالتقديم والتفصيل اشخاص الجواهر وانما
جعل ذلك فى صناعة المنطق وصناعة الكيان حيث
يراعى احوال الموجودات القريبة الى المحسوس الذى
يوجد فيه جميع المفهومات وبها قوام الكلى المتصور واما
الحكيم افلاطن فانه حيث جعل اوائل الجواهر بالتقديم و
التفصيل الكليات حيث كان يراعى الموجودات البسيطة
الباقية التى لا تستحيل ولا تدثر انتهى كما نقلناه فى اوائل
هذه التعليقة ولا يخفى ان لتقدم الاشخاص على المهيات
وجوهًا اخرى اشار اليها الشيخ فى الشفاء فان شئت
ذلك فسا تلو عليك منه ذكرا مقولا انه قال انها متقدمة

عليها من جهة الوجود ومن جهة تقرره الذي باعتباره
كان الجوهر جوهراً وهو الحصول في الاعيان لا في
موضوع ومن جهة الكمال والفضيلة ايضا ومن جهة
السبق الى التسمية اما من جهة الوجود فان الجواهر الكلية
من حيث هي كلية فهي اما مقولة بالقياس الى الجزئيات
بالفعل او بعرضها نسبة اليها ووجودها ذلك ان
مقولة بوجه ما على موضوعات فلا بد لها من الموضوعات
وليس يحتاج الشخص في ان يكون شخصا الا ان يكون شيء
اخر مقول عليه وعلى غيره والا لكان من شرط تقرر
وجود كل شخص ان يكون معه غيره واذا كل شخص
مستغن عن صاحبه في تقرر وجوده فهو مستغن عن
الكلي ثم قال ولقائل ان يقول انكم قد جعلتم الجواهر
العقلية متاخرة عن المحسوسات فيجب ان يكون العقل
والباري سبحانه متاخرين عن الاشخاص المحسوسة
فنقول في جواب ذلك اما اولا فلان الباري تعالى
يجب ان يعلم انه غير داخل في جنس الجوهر واما ثانيا
فانه وان كان النوع والجنس جواهر عقلية فليس
كل العقليات هي انواع واجناس بل في العقليات
مفردات قايمة في ذاتها لا يتعلق بموضوع يقال
عليه وفيه وهذه المفردات العقلية اولى بالجوهرية
من كل شيء اما من المفردات الجسمانية فلان تلك

اسباب وجودها واما من الكليات العقلية وان كان
لها فلانها مفردات على النحو الذي اومانا اليه
واما من الكليات الحسية الطبيعية فلانها اولى
بالجوهرية مما هو اولى بالجوهر منها اعني المفردات
الجسمانية واما المقايسة التي تقدمت منا فلم
يكن بين المحسوسات وهذه الجواهر العقلية بل
بين الشخصيات والكليات وان كان في جواهر العقلية
كثرة شخصية يعمها نوعية ونوعية يعمها جنسية
فالمناسبة بينها هذه المناسبة ويشبه ان يكون
ذلك موجودا في بعضها دون بعض فكذلك البسايط
التي للمحسوسة ايضا فان الصورة الشخصية اقدم
من الصورة النوعية مثل ان صورة هذا الماء وذلك
الماء اقدم من صورة الماء قال مما استحق هذا الوجود
اي وجود التقدم وذهب الشارح الفاضل الخ لعله انما
ذهب اليه حيث وقع في نسخته الوجود مكان الاخر فلهذا
ذهب الى ان المتاخر لا يتوسط بين التقدم وبين الوجود
المتقدم في الوجود اي في الواقع ومن الظاهر انطباق
هذا التفسير على هذا التقدير لدى الناقد البصير
حيث ان كلام الشيخ يدل على المتوسط بين الوجود
وجود اخر قال وهذا مثل ما تقول حركت يدي فتحرك
المفتاح قال الامام في شرحه ان حاصل كلام الشيخ

في بيان هذا التقدم راجع الى امرين اولهما ان الشئ
اذا كان علة للشئ فالوجود ما وصل الى المعلول الا بعد
وصوله الى العلة ومروره بها اما في جانب المعلول
فليس كذلك وذلك يقتضي عدم علية العلة وثانيهما
ان يقال في المشهور اني حركت يدي فتحرك المفتاح
او ثم تحرك وكلاهما ضعيفان اما الاول فلان قولنا
الوجود العلة ثم وصل الى المعلول كلام مجازي لا
محاله فان كان مراده ان العله مؤثر فقد بينا
ان هذا لا يوجب التقدم وان كان غيره فلا بد
من افادة تصوره واما الثاني فلانه تمسك بكلام
اهل اللغة وهو ركيك والجواب عن هذا كله مبني
على حرف واحد وهو الفرق بين التقدم الزماني
والذاتي وقد صح قال وليس الغرض من هذا البيان
والامثله تعريفه اي التقدم بالعليه قال ان حال
الشئ الى قوله قبل حاله عن غيره لا يخفى ان تقدم ما
بالذات على ما بالغير وهو التقدم بالطبع لان
ارتفاع ما بالذات يستلزم ارتفاعه دون العكس
اما الاول فلان انتفاء ما بالذات والا لصدق
ما بالذات عليها وانتفاء الذات يستلزم انتفاء ما
بالغير واما الثاني فهو ظاهر حيث ان انتفاء
الاضافات والعوارض لا يستلزم انتفاء الذات

وقد يقال ان هذا المثال هو الذي وعد بيانه حيث
اطلق اسم الاخص بحاء على القسم الاخر قال قبلية بالذات
اي هذه القبليه هي القبليه التي وعد بيانها في الصفحة
الاولى قال اما العدم فاما ان لا يكون له وجود اي العدم
بالنسبة الى الخارج اما ان لا يكون له وجود اي بحسب
الذهن الى اخره قال واما وجوده فهو حال بحسب الغير
حاصله ان في كلام الشيخ تساهلا وهو صحيح قال انه يستحق
العدم لو انفرد يعني من وجود علته حيث ان عدم العلة
علة لعدم المعلول ولما لم يجامع وجودها يصح انفراده ضرورة
ان الانتفاء ليس شيئا حتى يصح انه غير منفرد ومن هنا اندفع
ما قيل ان كان المراد بالانفراد اعتباره من حيث هي
هي فلا نسلم انه يستحق العدم لان استحقاقه له باعتبار
علته الا لكان ممتنعا وان اراد بالقياس الى عدم علته
فهو مسلم ولكن لا يكون منفردا قال ولفظه لا يكون له وجود
يعني لفظه لا يكون ليست بمعنى العدول بل بمعنى السلب والا
لزم عطف لا يكون على العدم اذ معناه يستحق العدم و
يستحق لا يكون وانه يستلزم عطف الفعل على الاسم قال
لو انفردت اي لا يعتبر معها الغير لانه يعتبر معها عدم
الغير العلل التي هي فوق هذه العلل يعني العلل المفارقة
من الجوهر القادسه لانها فوق النفوس النباتية و
العنصريات اعترض الفاضل الشارح بانه قد عدمي

ان لقائل ان يقول ان احد الامرين لازم واما كون العدم

موجودا او عدم امتناع التخلف لان العلة التامة اما ان

تعتبر بجميع ما يتوقف عليه الشئ اولا فان كان الاول لزم الاول

لانه حينئذ يكون عدم المانع جزءا منه وان كان الثانى

جاز تخلف المعلول عن العلة الفاعليه قال لا يكون علة بالفعل

فيكون له مدخل فى التاثير قال واما عدم حال من الاحوال

المعتبرة اى يحتمل ان يكون عدم المعلول بعدم ذات العلة

او بعدم الاحوال المعتبرة اى الاجزاء او ما له مدخل فى

العليه قال فان الجمهور يستبعدون وجوده انت خبير

بان هذا الكلام لا يوجب الاستبعاد ولا يجوز وجود معلول

من شانه ما ذكرهم لانه قال لو كان فى الوجود علة شانها

ذلك لكان لها معلول كذلك وصدق المستلزم يستلزم جواز

صدق الطرفين لا وجوبهما قال من استعمال الجمهور حيث

انهم يعتبرون توسط هذا الزمان وهذا ينفيه ولا

فرق بين هاتين الصورتين لا فى هذا فقط قال ويتبين

من انضياف تفسير الابداع اليه وهو ان يقال لكن

الابداع ليس مسبوقا بمادة ومدة فلم يكن مسبوقا بالعدم

سبقا زمانيا قال واحد منهما يقابل الابداع قد يقال

الاحداث هو ان يكون من الشئ وجود زمانى مع مسبوقيته

بالمادة المدة ولكن الحق ما قاله الشارح المحقق فيكون

الاختراع هو ايجاد شئ مسبوق بالمادة والمدة فيقابل

الابداع مطلقا والاحداث والتكوين من وجه ههنا

اصطلاح اخر وهو ان الاحداث فى الاعراض والتكوين

فى الجواهر قال المص تنبيه واشارة كل شئ لم يكن ثم كان

فبين فى العقل الاول ان لا يخفى ان هذا بظاهره

ينافى ما اتفق عنه فى اوايل الهيات كتابه الشفا

من نفى كون موضوعها هو السبب المطلق بعد مبداهم

وجوده بقوله لم يلزم عند العقل وجود السبب المطلق

وان ههنا سببا ما وقد تصدينا لتفصيل المرام فى

هذا المقام فى شرحنا على ذلك الكتاب قال والممكن مفتقر

فى ترجح احد طرفى الخ تقريرا لكلام على بطنه الطبيعى الاشارة

الى بطلان كفاية الاولوية الذاتية على تقدير وجودها

فى وجود ما له تلك الاولوية بما اشار اليه الشيخ فى الشفا

فنقول انه قال فيه ان مهية الممكن ان كانت كافية فى كونه

موجودا كان واجبا موجودا دايما وان لم يكف احتاج

الى غيره وهو العلة بمحاصله انه اذا لم تكف ذاته

فى وجودها يجوز ان تعدم تارة وتوجد اخرى

فى حصول وجوده مع ذلك ترجح بلا مرجح فتعين

من ذلك وجوده بذاته دايما فيكون واجبا لذاته

ومن ههنا اندفع ما قيل عليه من انه ان اريد بالكفا

الكفاية فى لزوم الوجود فنختار انه غير كاف وان

اريد بالكفايه فى صحة الاتصاف بالوجود فى ان يوجد

فنختار الكفاية ولا نسلم استلزام ذلك لعلية بل غاية ما
لزم ان يعرضه الوجود فيصير موجودًا بلا علة
وهل الكلام الا فيه وهذا اول المسئلة والمجوزى
وجود الممكن بلا علة ان يجوزوا هذا بل هذا ذاك
بعينه ووجه الدفع ظاهر ضرورة انه ناش عن الغفلة
من كون صحة الاتصاف يستلزم فعليته والا
لكان فيه ترجح من دون مرجح فان قلت انه لا
يلزم من عدم كفايته في ذلك اللزوم جواز عدمه
بنفسه ليكون فيه ترجح بلا مرجح بل انما اللازم جواز
العدم ولو كان ذلك من غيره قلت انه يلزم من
ذلك عدم كفاية الاولويه الذاتيه في ذلك بل
يحتاج فيه الى عدم علة العدم والحاصل ان الممكن
بما هو هو اذا اخذ بذاته لم يكن موجودًا او وجوده
انما هو من امر اخر خارج عنه فلو وجد بما له
الاولوية من ذاته لكان موجودًا بذاته
فلا يكون ممكنًا بل واجبًا ولا يرد على هذا
التقرير المنع الوارد على الدليل الذى يكون بناوه
على كون الامكان هو تساوى الطرفين بان
كون معناه كذلك فهو ممنوع فلم لا يجوز ان
يقتضي اولويه احد الطرفين على سبيل الاولوية
واما الدليل على بطلان الاولويه الذاتيه في

نفسها

نفسها هو انها لو صحت لزم ان لا يكون الممكن
قبل وجوده نفيًا صرفا بل ممتازا بما له من الاولية
قبل وجوده هف بل يلزم من ذلك وجوده
على تقدير عدمه لانه لا امتياز للعدم في الخارج
واما امتيازه العقلي فهو غير كاف في وجوده العيني
ومن هيهنا ظهر بطلانها على تقدير عدم كفايتها
في الوجود بل شانها مجرد الصحابة وذلك على
ان يحمل الباء على المصاحبة ثم لا يخفى جواز الاستدلال
على بطلانها بانها لو صحت له لكان العدم يجوز عليه
معها والا لم يكن ممكنا فاذا انعدم لزم رجحان المرجح
ولكن لا يخلو عن شيء وهو انه يجوز ان يكون
عدمه ممكنا امكانا مرجوحًا ولا يلزم من ذلك
وجوبه الذاتي واما ذلك العدم فيجوز وقوعه
بعلة خارجيه معدمه لما يقابله سواء بقيت
الاولويه الذاتيه معها او لم تبق وذلك على
ان يكون لعدم الموانع الخارجيه مدخل فيها
نظر الاول بوجه ما حال الممكن من تساوى
طرفيه كما هو الواقع نظرا الى ذاته لذاته ومع
ذلك يجب اتصاف شيء منهما بسبب خارجي ولا يلزم
من ذلك تخلف ما بالذات عن الذات الا يقال
ان التساوى نظرا الى ذاته لا يجامع اولوية

احد طرفيه وان كان بسبب خارج ضرورة انه يستحيل
اجتماع امرين متنافيين في شيء واحد بجهتين
تعليليتين دون تقييدتين وذلك بخلاف ما عليه
امره اذا كان عبارة عن سلب ضرورة الطرفين على معنى
انه لا يقتضي شيء منهما الا انه يقتضي لا ضرورتهما كما لا
يخفى ثم ان بعض الاجلاء الاعلام قد تصدى لبيان بطلان
الاولوية الذاتية بقوله اقول في اثبات هذا المطلب
ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية [الطرف]
المقابل للتضايف بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته
تستلزم امتناعه لامتناع ترجح المرجوح وامتناعه يستلزم
وجوب الطرف الراجح لما عرف في الطبقات فتدبر
انتهى ولا يخفى انه ان اريد من امتناع وقوع الطرف المرجوح
امتناعه بما هو مرجوح فهو مسلم مع عدم لزوم امتناعه
نظرا الى ذاته وان اريد به امتناعه نظرا الى ذاته وهو
ممنوع والسند ظاهر ولكن بقي جواز اختيار الشق الاخير
من الترديد ومنعه مكابرة ضرورة ان الذات لما اقتضت
اولوية هذا الطرف ورجحانه نظرا الى ذاته اقتضاء تاما
ما فيقتضي لا محالة لذاته مرجوحية الطرف الاخر للتضايف
بينهما فيقتضي بذاته امتناع وقوع ذلك الطرف المرجوح
فقد انتهى الى حد الوجوب ولكن يرد عليه انه التزم جواز
كون اقتضاء الذات لتلك الاولوية على سبيل الاولوية

وهكذا

وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار مع ان الظاهر انه تسلسل
من جانب العلل فيكون بالفعل ولعل ذلك منه على سبيل
~~خلط ما يتوقف عليه الشيء بلازمه~~ ثم ان المعلم الثاني
قد اشار الى بطلانه بقوله لو حصل سلسلة الموجودات بلا
وجوب لزم اما ايجاب الشيء نفسه وذلك فاحش واما [تمام]
صحة عدم نفسه وهو افحش انتهى بما حاصله ان
الممكنات سواء كانت متناهية وغير متناهية لا
رجحان لوجودها على عدمها الشيء لنفسه وعلى الثاني
من الاولوية الذاتية فيكون الممكنات مقتضية له
لما لها من تلك الاولوية وذلك اما حال وجودها
او عدمها وعلى الاول ايجاد الشيء لنفسه وتميزه قبل
تميزه وعلى الثاني افادة العدم الوجود والبطلان الحقيقة
والظلمة النور وفساده في الظهور كالنور في شاهق الطور
فلذا قال وهو افحش ثم ان الحكماء المغربيين قد تصدوا
التفسيره بان منتهى السلسلة ان لم يكن واجبا لذاته كان
لا محالة ممكنا وهو لا يخلو اما يكون له علة او لا يكون وعلى
الاول ان كانت علته غير ذاته لم يكن ما فرض منتهى السلسلة
منتهاها وان كانت ذاته لزم الفحش المشار اليه وان كان
الثاني فوجوده اما ان يكون مساويا لعدمه او مرجوحا
او راجحا والاولان لا يمكن تحققهما الا بعلة لاستحالة
ترجح احد المتساويين او المرجوح على الاخر لا بمرجح والثالث

اشارة الى بطلان الاولوية بحسب الضرورة

يوجب لامكان عدمه ان يحتاج عدمه الى علة حادثة والا

لما وقع وجوده فكان له محدث وهكذا الى نهاية السلسلة

فيلزم ان يكون الممكن علة لعدمه اما بلا واسطة او بواسطة

ثم ان المعلم الثاني ذكر في شرحه لرسالة زينون الكبير انه

لا يجوز ان يكون علل ممكنة لا نهاية لها لان كل واحد خاصية

الوسط فله بالضرورة طرف والطرف نهاية وقد سبق

ذكره مع ما يتعلق به من الحل والترميم **قال** ثم ان صدور ذلك

الترجح لما فرغ عن الاشارة الى بطلان الاولوية بحسب الضرورة

الفطرية العقلية شرع في بيان استحالة كفاية الاولوية

الخارجية في اتصاف الممكن بالوجود وذلك لانها لو كفت في

ذلك لزم ذهاب السلسلة الى غير النهاية من استناد تلك

الاولوية لامكانها الى اولوية اخرى وهكذا وذلك على

خلاف ما عليه امر الوجوب ووجوب الوجوب وهكذا وذلك

لان نسبة الوجوبات الاول نسبة اللوازم الى الملزوم **قال**

الشارح المحقق ان الوجوب من اللوازم المنتزعة عن الوجود

بعد صدوره عن علته فاذا قيل بلزومه له وتابعيته اياه و ان

بعض الاجلة الاعلام قد اشتبه عليه امر احدهما بالآخر فقال

ان الاولوية تكون حاصلة من اولوية تلك الاولوية وهكذا

الى حيث ينقطع الاعتبار كما انه على تقدير الوجوب ينقطع تسلسل

الوجوبات بانقطاع الاعتبار ثم ان فيما قاله الشارح المحقق من انه

يلزم منه ان لا يكون ما فرض سببا سببا اشارة الى ان تلك الاولويات

الخارجية وان كانت غير متناهية لا ينفي المطلوب لكون جملة

هذه الاولويات بمنزلة اولوية واحدة ولو كانت كذلك

يكون مشاركة لكل منها في عدم تلك الكفاية وذلك بان يقال

انه يجوز العدم لذلك الممكن مع تلك الاولوية الخارجية ام لا

يجوز فعلى الاول ترجح المرجوح وعلى الثاني صيرورة الاولوية

وجوبا وذلك الفرض انما هو في حال وجوده بدلا عنه لا فرض وجوده

تارة وعدمه تارة في حين من زمان واحد ليتوجه اليه

الايراد في انتقاضه بالموجودات الآنية **قال** واجبة في علتها

وذلك لانه لو لم يكن كذلك لما كان واجبا من جميع جهاته

لافتقاره في هذا الوصف الى غيره اي في علته التامة واذا

كان واجبا كان صدور المعلول واجبا لا ممكنا فيكون دائما

فلهذا قال الشيخ في الشفاء ان الواجب الوجود لذاته واجب

من جميع جهاته ومن الظاهر ان عليته من جملة جهاته والحاصل

انه لا يصح ان يكون له تعالى مجد صفة او حال لم يكن هو منشأ

له بذاته بل يكون له من غيره لان ما عداه وجوبه من ذاته

والحاصل انه لو لم يكن كذلك لكانت تلك الحالة وجودا

وعدما له عن غيره فيكون له حالة منتظرة وجهة ممكنة بسبب

غيره ومن البين ان كل معلول في سلسلة الحاجة مستند

الى ذاته فيرجع الامر بالآخرة الى استناد تلك الجهة الى ذاته

قال الشيخ في رسالة المبدء والمعاد ان الواجب الوجود بالذات

واجب الوجود من جميع الجهات والا فان كان من جهة



واجب الوجود ومن جهة ممكن الوجود وكانت تلك الجهة
تكون له ولا تكون له لا يخلو من ذلك وكل واحد منهما
بعلة يتعلق الامر بها كانت ذاته متعلقة الوجود بعلة
امرين لا يخلو منهما فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقا
بل مع العلتين الوجوديتين او عدمي او وجودي
فواجب الوجود لا يتاخر وجوده عن وجود منتظر بل
كل ما هو ممكن له واجب فلا له ارادة منتظرة ولا طبيعة
منتظرة ولا صفة من الصفات منتظرة انتهى ثم ان بعض
اعاظم الحكماء قد قرر هذا المدعى بان كافة المتاخرين عن
اخرهم قرروا وحرروا اقول المتقدمين قائلين ناقلين
انه تعالى واجب الوجود من جميع الجهات بمعنى ان ذاته
كافية في حصول جميع ما له من الصفات وجودية كانت
او عدمية والا لتوقف على شيء متوقف على ذلك الشيء
فيكون ممكنا ثم اوردوا عليه بانكم ان عنيتم بالذات
المتعينة معروض تلك الحالة فتوقفها عليه ممنوع وان
عنيتم المجموع فاستحالته ممنوعة وايضا الحالات على
اقسام اربعة الاول صفات حقيقية والثاني صفات
حقيقية ذوات اضافات والثالث صفات اضافية
والرابع صفات سلبية ومن الظاهر استحالة زيادة
الاولتين على ذاته كما سيتضح والاحتمالان الاخران لا زمان
واقعان له بما يقتضيه البرهان بل العيان بحيث يستحيل

انكارهما عن الفضلاء فضلا من الحكماء لانه خالق الارض
والسماء جاعل الحوادث من الاموات والاحياء رازق
الحيوانات بانواعها واصنافها وهو غير كل حادث حديث
كما انه غير ممكن قديم لو كان ضرورة انه لا محال التوقفه
تعالى ايضا على شيء منهما والا الدار لتوقف هذه الحالة
عليه تعالى فلذا اورد عليه هذا الايراد بانه غير وارد
اذ لا غير غير مستند ثم قال ان الترديد مع انه غير سديد
اختيار كل من شقيه غير بعيد هذا اذا كان الموقوف
وجوديا ولم يكن من سلسلة الحوادث واما اذا لم يكن
او كان توجه لزوم الامكان انتهى ولا يخفى انه لا
يرد مثل هذا على ما قررناه اولا ونقلنا عن الشيخ ثانيا ثم
انه لا يلزم من استناد كل ما عداه اليه تعالى جواز اختيار
كل من شقي الترديد ضرورة ان من حالاته وكمالاته
ما هو عين ذاته فلا يصح استناده الى غيره وان لم يكن
عين ذاته بل متوقفه عليه ففيه شائبة دور ثم
المراد بقوله اذ لا غير غير مستند انه غير مستند الا
اليه تعالى ولو بالاخرة وبالجملة انه اما ان يستند
اليه في سلسلة الحاجة او الى غيره فعلى الاول يلزم من
توقف وجود امر ازلي عليه لانه عين جواز اختيار كل من
شقيه ضرورة ان الذات المعروضة لتلك الحالة لعدم
استكمالها بها وعدم افتقارها اليها فلا يلزم افتقار الذات

اليه لاسيما ان المعروض افتقار جميع ما عداه اليه تعالى
وان فرض انه موجود ازلي كايجاده تعالى للعقول القدسيه
والنفوس والاجرام الفلكية كما عليه القايلون بالقدم نعم انه
لو كانت تلك الحالة صفة كمالية له لكان فيه شايبة من الدور
وعلى الثاني يلزم توقف ذلك الغير الى غيره من دون توقف
تلك الذات المتعينة عليه لانه ليس من صفاته الحقيقية الكمالية
التي هي عينه تعالى ولكن بقي جواز اختيار ثاني الشقين من
دون لزوم فساد اصلا ضرورة عدم استحالة افتقار
المركب من الواجب وغيره الى غيره من دون لزوم
افتقار كل جزء منه بعينه عليه كالواجب بنفسه مع كون
هذا الفرض من الاحتمالات التي لا وقع لها ثم ان ما وقع
عنه واما اذا لم يكن او كان توجه لزوم الامكان فيه
ما فيه ضرورة ان ذلك انما يكون كذلك لو كانت تلك
الحاله من صفته الكمالية واما اذا لم يكن فلا وذلك
كما عليه من خلق الحوادث القايم بذاته تعالى والاضافات
التابعة العارضة حتى انه يصح افتقار ما يقوم به منها
الى غيره تعالى كالرازقية الاضافية وتفصيله في شرحنا
على الهيات الشفا قال المص مفهوم ان علة ما يجب عنها
آ غير مفهوم ان علة ما يجب عنها ب في الشفا قال
انه لا يجوز ان يكون الواسطة وحدة محضة وقد علمت
ان الواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد

والذي يمكن ان يقال على الشرح ان لا صدور آ ليس مناقضا لصدوره لان نقيض
الشيء بمعنى رفعه لا بمعنى غيره والحاصل ان اريد بان لا صدور آ عبارة عن عدم صدوره
فهو مسلم ولكنه غير مناقض وان اريد به انه رفع لصدوره فهو ممنوع ثم لا يخفى جواز
تقرير كلام الشرح على نمط لا يتجه اليه تلك المناقشة بانه لو صدر عن امر واحد لا
كثرة فيه اصلا امران لزم ان لا يصدر اعنه مثلا اذا صدر عنه آ و ب مفهوم ان
صدور آ غير صدور ب لا اعني صدور ب فلو اسند عن ذلك الواحد آ و ب يلزم
ان يتعلق بهما اصدار والا لكان غير آ اعني ب صدور آ ومن الظاهر ان المتغايرين
ليسا امرا واحدا فلو كانا صادرين عن امر واحد لكانا شيئا واحدا لا اثنين معبر
الدليل على هذا النمط بحيث لا يتجه اليه ذلك الايراد وبالجملة ان تميز كل موجود عن
غيره ليس الا بامتناع تحقق موجود اخر غيره في تلك المرتبة والا لكان صدوره بد لا
صدور الاخر ترجيح من دون مرجح بل يجب ان يكون صدوره صدور جميع ما
عداه لعدم ذلك التميز بل المرام ان يكون هو نفس جميع ما عداه لعدم ذلك التميز
بل المرام ان يكون هو نفس جميع ما عداه مثلا ان صدور آ عن ج لما لم يكن حمد لتميز
وتخصص يكون صدوره هو صدور غيره فيحقق كليهما معا في المرتبة يستلزم ان
يكون احدهما عين الاخر والا لكان ترجيح بلا مرجح لعدم امتياز النشات واختلاف
الشئون والاعتبارات وبالجملة يلزم كون المجموع عين كل واحد منهما وكل
منهما عين الاخر وعين المجموع فيلزم ح ان يكون ب حين ما وجد في الخارج حين ما
وجد ج ويوبد ما حصله بهمنيار في التحصيل من انه ان صدر عن ج من حيث صدور
ب عنه لم يكن واجبا صدور ب عنه فانه ان صدر عنه ج من حيث صدور عنه
صدر عنه ما ليس ب فلا يكون اذن صدور ب عنه واجبا انتهى بما حصله
لا يصح وجوب صدور آ و ب معا عن ج بلا تكثر الاعتبار و يقدم ما يحصل كلا منهما

عن الاخر بناء على عدم امتياز ذاته وجود كل منهما وصدوره من العلة عن ذاته
صدور الاخر ووجوبه عنها لاشتراك العلة الواحدة بينهما فاذا اصدر عنها احدهما
لم اصدر الاخر عنها فلا يكون صدوره واجبا ومن ضعيف الكلام ظهر ان لعدم صدور المتكثر
عن الواحد مطلقا سبيلين احدهما ان لا يكون المتكثر الا واحدا منه وهو عليه ما عداه
وثانيهما ان لا يكون الصدور بالوجوب بحسب الوجوب ومن هاهنا اندفع ما توهم ان
لكمونه من الشبهه في وحدته القيومية هو اشتراك واجبين مختلفين بتمام ذاتيهما
بامر عرضى هو وجوب الوجود مثلا ووجه الاندفاع ان خصوصية كل منهما الاعتبارى صدقه
عليها والا لما صدق على الاخر فيلزم من ذلك كونه مابه امر مشترك بينهما فهو لا يخلو اما
ان يكون ذاتيا او عرضيا وعلى الثانى لابد انتهاء التسلسل الى امر ذاتى دفعا للدور والتسلسل
فتعين من ذلك امر واحد ذاتى مشترك بينهما فيلزم تركب كل منهما عنه وعن امر اخر
مخصص ذاتى وايضا يلزم مثل ما قررنا هنالك وذلك بان يقال انه اذا وجد
يكون ذاتيا لزم ان يكون مجموعهما عين كل واحد منهما عين الاخر وعين ذلك المجموع
على قياس ما علمته ثم لا يخفى انه يلزم عدم وجوب ما له الوجوب لان استلزام نفس
تلك الحقيقه لذلك التميز والتحصل متفرع على تميزها فى نفسها فلو كان ذلك
التميز هو هذا فقد تقدم الشيء على نفسه ولو كان غيره لدار او تسلسل على انه يلزم
ان يكون امضاؤه لوجوبه تابعا لوجوده لاستحالة ذلك بلا وجوب فيلزم تاخر
الوجود عن الوجوب ومن هاهنا قيل انه يمتنع ان يكون حقيقة من الحقايق مستلزما
لان يكون واجبا لذاته وايضا يلزم تقدم وجوده على وجوده وتقدم الشيء على نفسه
لا يخفى انه لو صح تعدده تعالى لزم امكان كل واحد منه بناء على ان العلة لما كانت امرا
مشتركا وحدانيا يكون تميز كل من ذلك المتعدد وعن الاخر بامر خارج فلا يكون
المتميز واجبا هف وتمام الخفاء انما هو فى هذه الادلة بعد بطلان ما عليه ان يكونه

من التشكيك واما قبله فلا وذلك حيث لم يجوز ان لا يكون هنالك حقيقة مشتركة
وحدانية فقد جوز ان يكون تعين كل من ذلك المتعدد بنفس حقيقته بل يكون نفس
حقيقة كل منه فلا يمكن اجراء شيء من تلك المفاسد هاهنا واما ما ذهب اليه السيد
فى اثبات واحديته باجراء هذه المفاسد على تقدير تعدده مطلقا فلا يجدى
له الى دار السلام بل القول الفيصل هو التفصيل على ذلك المرسل وكذا ما قرره
غياث الحكماء وحرره بانه لو تعدد الواجب بالذات فاما ان يوجد كل منهما
بلا مرجح او لا وعلى الثانى لم يكونا واجبين بل لم يكن كلاهما او احدهما واجبا وعلى
الاول يلزم ترجح بلا مرجح فانه اذا وقع احدهما او فى زمن وجد احدهما ويحقق لم
يقع ولم يحقق الاخر الواجب بالذات فى هذه المرتبة فترجح بوقوع احد الواجبين
المتساويين فى وجوب الوجود والوقوع على الاخر فى هذه المرتبة من دون مرجح
ترجح وقوعه على وقوع الاخر اصلا وهو محال بالبديهة والقول بجواز ان يكون وقوع
احد الواجبين فى هذه المرتبة المعينة واجبا بالذات دون الاخر فلا يلزم ترجح بلا مرجح
اصلا مدفوع بان امتيازه فى هذه المرتبة اما بنفس ذلك الامر الوحدانى او بغيره فعلى الاول
ترجح من دون مرجح وعلى الثانى ان يكون غيره مدخل فى تحصل وجوده هو واما
قلنا ذلك بحيث انه لو جاز اشتراك المتعدد منه تعالى فى مفهوم عرضى هو وجوب الوجود
لجاز ان يكون هنالك حقايق متخالفة متباينة على ان يكون تميز كل منها نفس حقيقة كل واحد
منها فلا يلزم ان يكون للغير مدخل فى ذلك والترجح بلا مرجح باستناد الكثرة الى الواحد
فى المرتبة الواحدة ولا غيره من المفاسد فان قلت انه اذا لم يصدر عن الواحد الحق الا واحد
كيف يستقيم كلامهم فيما نحوه من المسالة انه اذا صدر من العلة واحد صدر عنه لا واحد
قلت انه يشير الى انه لو صدر عن الواحد واحد صدر عنه لا واحد بوسط واما
الصادر عنه بالذات فليس الا واحدا واما ما عداه من الاعتبارات والشئون

فهو صادر عنه بالواسطة الا ترى انه اذا صدر عنه تعالى الصادر الاول الذي يعبر عنه
بالعقل الاول يلزمه الوجود والامكان والوجوب بالغير وتعقل الذات لذات
مبدعه بحيث يصح صدور الكثرة عنه بحسبها على ان يتبع الاشرف جهة الاشرف
والاخس الاخس فيترتب العقل الثاني والفلك الاول بكلا جزئيه والنفس المجردة
المتعلقة به على تعاليه بتلك الجهات بما يناسبها فاذا دت الحكيم
انه اذا صدر عن الاول ملك سماه يزدان حدث من ظله شيطان سماه
اهرمن اشاره الى هذا التفصيل وذلك على ان يكون الملك عبارة عن الجهات
الشريفة والشيطان عن الجهات الخسيسة وفي قوله ظل اشاره الى
انه يلزمه ذلك كما ان ظل الشئ لازم له وبالجملة ان نسبة الامكان
الى الوجود ونسبة التعقل لذاته الى تعقله لمبدعيه ونسبة
وجوده الى وجوبه بالغير نسبة العدمات الى الوجودات والاظلال
الى الاصول فينبغي ان يتصح بها ماله نسبة اليها من النقصان
والكمال والشر والخير فعبر عن الجهات الناقصة بالنسبة الى
الجهات الكاملة بالشيطان لشرارة ذاته وعن الجهات الكاملة
بالملك لكمال ذاته فمنشبه ان يكون ما نسب الى بعض
الفلاسفة من ان المبدء مبدأن نور وظلمة اشارة
الى هذه الجهات ولما ذهبوا الى قدم العالم قالوا بقدمهما
المصنف مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم
ان علة ما بحيث يجب عنها ب في الشفاء قال انه لا يجوز ان
يكون الواسطة وحدة محضة قد علمت ان الواحد من حيث هو
واحد انما يوجد عنه واحد الى اخر

اخر ما ذكره ولا يخفى ان المشهور عند الجمهور ان بهمنيار
قد طالب الشيخ البرهان على هذا المدعى فكتب الشيخ اليه ان
الواحد الحقيقي لو كان مصدرا لامرين كا و ب كان مصدرا
لا ا ولما ليس آ لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين
هذا كلامه ولعل من هذا مرامه هو ان لكل علة نظرا
الى معلولها خصوصية لا تكون تلك الخصوصية
لها نظرا الى معلول اخر فيصدق على تلك العلة باعتبار
تلك الخصوصية انها مصدر لذلك المعلول وليس مصدرا
لغيره فلو كان ذلك الواحد مصدرا لا ا ولغير ا باعتبار
ما له من الخصوصية انها مصدر يلزم ان يصدق عليه
بحسبها انه ليس مصدر الغير ا وهو مصدر لغير ا بالفرض
ولو كان ذلك المصدر واحدا حقيقيا يكون مصدر الغير
ا ولا يكون مصدرا لغير ا من حيثية واحدة وهو تناقض
ومن هٰهنا انعكس على الامام ما تصدى له من التعجب في
مباحثه المشرقية حيث قال فيه العجب ممن نفى عمره في
المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في هذا المطلب في مثل هذا
المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان وكذا
طرح ما اجاب به عما ذكره الشيخ في شرحه على الملخص حيث
قال ان نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا لا صدور لا
ا اعني صدور ب ثم لا يخفى لكن الظاهر من كلام الشيخ هو ما
قلناه لا ما قاله المحقق الدواني في حواشيه التجريد به بهذه

العبارة اقول صدوره لا ا ليس صدورا فهو لاصدور ا
فما اتصف بصدوره لا ا فقد اتصف بلاصدور ا فاذا
كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور
ا ومن حيثية اخرى بلاصدوره من غير تناقض واذا لم
يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم
التناقض ثم قال وتفصيله ان اتصاف الشئ بامر هو
لا اتصافه باخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الامر لا
يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وعند هذا
يظهر انعكاس تشنيع الامام على الشيخ هذا كلامه وانما قلنا
ان الظاهر من كلام الشيخ هو ما قلناه لا ما قاله هو لان
اللازم من هذا ان يتصف الواحد بصدور ا بالذات
وبلاصدور ا بواسطة اتصافه بصدور ب فيلزم ان
يكون ذلك الواحد مصدرا لصدور ا ولاصدوره من
حيثين وهذا ليس بتناقض على انه لو صح ان يكون مراد الشيخ
هو ما ذكره لكان الاولى ان يقول لو كان الواحد الحقيقي
مصدرا للامرين كا و ب مثلا كان مصدرا لا ولامصدرا
لا لان صدور ا يستلزم اجتماع النقيضين وذلك لئلا
يلزمه الاستدراك وجميع ذلك على خلاف ما حققناه
لك فليتدبر وتفصيله في شرحنا على الٰهيات كتاب الشفاء
قوله بحيث عنه من الظاهر ان هذه الحيثية امر موجود
لوجوب وجوده به مغاير للحيثية التي تجب عنها ب ومن هاهنا

اندفع

اندفع ما قيل من جواز كون تلك الحيثية امرا عدميا قوله ليس شأن
واحد بل شأن لقايل ان يقول ايراد هذا التنبيه اولى في
النمط السادس لانه بصدد بيان اثبات الصادر الاول
والثاني والثالث وهكذا اللهم الا ان يقال ان المبدء لما
كان احدى الذات ليس فيه حيث وحيث فلا يكون الصادر
الاول جسما ولا جسمانيا ولا متعلقا به ولعل الشيخ في هذا
البحث اشار الى ما عليه ارسطاليس من قدم العالم كما نبه عليه
الشارح المحقق بقوله ان الحدوث قسمان ذاتي وزماني
ولما استحال الثاني على الصادر الاول تعين الاول فيكون
مبدعا والحق ما علمت سابقا من الحدوث الذاتي قسمان
زماني ودهري ولا يلزم من استحالة الاول عليه استحالة
الاخير كما لا يخفى على الناقل الخبير قوله اما في ماهية ذلك
الشئ قد يعبر عنه بالكثرة قبل الذات كما يعبر عن الثاني
بالكثرة مع الذات وعن الثالث بالكثرة بعد الذات
قوله سعد مها اى وجود الاشياء سقدم على تلك الامور
والقابلية لا شبهة في ان القابلية بمعنى الكيفية الاستعدادية
لم يسبق مع وجود ما هي استعداد نظرا اليه بحسب في الخارج واما
وجودها العقلي فمتعلقه بالطرفين ومن هاهنا ظهر ان ما قاله
الشارح المحقق الى قابل ومقبول محمول على القابلية العقلية
لانها نسبة لا تتصور الا بعد منتسبين واما ما قاله والى قابل
وشئ محمول على القابلية الخارجية لتوقفها على قابل لا يكون فيه

معها المقبول والا لكانت موجودةً معه وبعده قد عرفت
استحالة ذلك عنده قال المص لكن صنعه معلول بالعين المعجمة بعد
المهملة يعنى تركيباته قال والشيخ ردّ على جميعهم الظاهر كلامه
هذا ما ذهب اليه الشارح من قدم هذه الامور الخمسة بالذات
ولكن حمل كلام الحرمانيين على القدم الخارجى غير بعيد وان ابعد
كون بعض هذه الامور قديمًا بالذات ولكنهم لما جمعوها
فى تقسيم واحد ظنوا ان حكمها فى القدم بالذات واحدٌ و
ذلك حيث قالوا ان من هذه الخمسة اثنان فاعلان حيان
وهما البارى والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحيوة
وهى الارواح البشرية والسماوية وواحد منها منفعل غير
حى وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا
منفعلين وهما الدهر وهو الخلاء ثم قالوا عشقت النفس
بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها وبالجملة ان الظاهر
من سياق كلام من قال بتوقف كمالات بعضها على بعض
كونهم قايلين بقدمها الزمانى لا مطلقا كيف وان سوء
الاعتقاد بطايفة من القدماء الذين يرمزون فى الاقوال
لا يليق والاعتراض عليهم غير لايق ولا انيق قال المعلم الثانى
ان افلاطون كان يمنع فى قديم الايام عن تدوين العلوم وانه
لما خشى على نفسه الغفلة والنسيان وذهاب ما استنبطه وتعسّر
وقوعه عليه حيث استغزر علمه وحكمته وتبسط فيها فاختار الرموز
والالغاز قصدًا منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذى

لا يطلع عليه الا المستحقون بها والمستوجبون للاحاطة بها
طلبًا وبحثًا وتفحصًا واجتهادا وارسطاطاليس كان
مذهبه الايضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف
والبيان واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك وهذان
سبيلان على ظاهر الامر متباينان غير ان الباحث عن
علوم ارسطاطاليس والدارس لكتبه والمواظب عليها لا
يخفى عليه مذهبه فى وجوه الاغلاق والتعمية والتعقيد مع ما
يظهر من قصد البيان والايضاح قال له كلية منحصرة فى
الوجود والانحصار فى شئ يناقض عدم التناهى انت
خبير بان كون تلك الحوادث موجودة بشموله لها
والانحصار فيه لا يناقض عدم تناهيها ضرورة انه بمعنى
عام عرضى لها ومن البين ان انحصارها فيه لا ينافى عدم
تناهيها وكون هذا مما اشار اليه الشيخ ههنا حيث قال والشيخ
اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها
فى حكم ذلك محل تامل بل الظاهر ان مراده من ذلك ما قاله
فى طبيعيات الشفاء فى فصل انه ليس للحركة والزمان شئ
يتقدم عليهما الا ذات البارى فى رد حجتهم بهذه العبارة
فليس حقا ما قالوا اذا خرج كل واحد الى الوجود بالفعل
حاصلا فالكل قد خرج ليس فى غير المتناهى وظاهر هذه
العبارة انهم حكموا بان حكم الكل حكم الجزء فاذا كان هذا
موجود بالفعل يكون ذاك ايضا فيلزم وجود الغير المتناهى

بالفعل وهو باطل الا ان الوجود الحاضر له ينافي لاتناهيه و
يؤيده ايضا ما وقع عنه في النهج العاشر في مغالطات
ما نحن بصدد توضيحه وترميمه من كتابه هذا اي الاشارات
حيث قال واما ان لا يكون الغلط في كون القياس قياسا
واجب القبول ولكن بسبب في المقدمات مقدمة فانه
قد يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على انبساطها
او على تركيبها على ما قد علمت ومن جملتها ما قد يقع
الاشتغال بسبب الانتقال من لفظ الجمع الى كل واحد وبالعكس
فيجعل ما يكون لكل واحد كاينا للكل وما يكون للكل
كاينا لكل واحد ولا شك ان بين الكل وبين كل واحد
من الاجزاء فرقا فاذا تقرر هذا فنقول ان ما ذكره
الشيخ بقوله موجودة بالفعل اشارة الى حجتهم بان وجود
كل واحد يستلزم وجود الكل بالفعل فوجد غير المتناهي
ولما كان هذا قياسا مغالطيا فاجاب عنه بانه لا
يلزم من وجود كل واحد في وقت وجود الكل فيه فقد ظهر
انه لا وجه لما قاله الشارح المحقق في توجيه كلام الشيخ
ههنا بوجه بل ما ذكره في الشفاء على ما اوحنا اليه انفا
في شرح ما وقع عن الشيخ في الحجة الاولى والجواب عنها
وذلك حيث قال في ذلك الفصل من الشفاء بهذه العبارة
وبالحري ان يقال جملة مستقبلة ولا جملة ماضية فان
الجملة لا وجود لها البتة لا فيما مضى ولا فيما يستقبل ثم قال

على تقبل المتعذر بقول ان الماضي دخل في الوجود دون
مستقبل ولذلك يستحيل ان لا يتناهى والمستقبل لم
يدخل فانه لا يسلم له ان الماضي دخل في الوجود بل كل واحد
من الماضي قد دخل في الوجود وليس الحكم على كل واحد حكما على
كلية الماضي كما انه قد يسلم فيه ان كل واحد من المستقبل يجوز
ان يدخل في الوجود وليس الحكم على كل واحد حكما على كلية
المستقبل حتى يكون كلية المستقبل تدخل في الوجود
ويكون له كلية البتة انتهى ومن الظاهر عن هذا انه اولى
في تقرير ما وقع عن الشيخ ههنا مما سلكه الشارح المحقق
في حل كلام الشيخ بل الاصوب **قال** بسبب الفاعل وحده
اي بسبب ارادة الفاعل دون الوقت وغيره
قال اشار الى ابطال القول بالارادة القديمه
هذا اللزوم عند بعض المعتزله حيث ذهبوا الى
ارادات حادثة لا نهاية لها وحاصل الاستدلال
ان الارادة اما حادثه وهو باطل لما مر واما
قديمه وهو ايضا كذلك لاستلزامه احد الامرين
قال وهو ان معنى توقف الحادث اليومي الى انت
خبير بان الاولى في تقرير ما وقع عن الشيخ ههنا
في الجواب عن الحجة الثانيه ما وقع عن الشيخ في الشفا
بقوله واما الاعتراض الثاني فلا يخلوا ما ان
يعني بالتوقف المذكور فيه ان يكون امر ان معلوما ان

اشارة الى ابطال القول بالارادة القديمة

معنى توقف الحادث اليومي

فی وقت و شرط وجود احدهما فی المستقبل ان یوجد
المعدوم الاول قبله حتی یکون موقوف الوجود علیه فان کان
الامر علی هذا او کان امر فی الماضی معدوما ومن شرط
وجوده ان یوجد امور بغیر نهایة فی ترتیبها و کلها
معدومه فیبدی فی الوجود فی وقت ما بشرط استحکم
ان یوجد امر موقوف الوجود علی امور غیر متناهیة
لا موجوده فیه واما ان یعنی به انه لیس یوجد الا وقد
وجد قبله امور واحدا قبل اخر لا نهایة لها من غیر ان
یکون وقت کلها فیه معدومه فان ارادوا هذا
فهذا نفس المطلوب فلا یجوز ان یکون مقدمة
قیاس علی ابطاله واما بعد هذا الاعتراض فانما جعلوا
فیه الفرق بین کل واحد وبین الکل فانه لیس اذا
کان کل واحد من الاشیاء بصفة یجب ان یکون الکل
بتلک الصفة بل لا یجب ان یکون له کل حاصل ولو کان
کذلک لکان الکل جزءا اذ کل واحد جزء ولا یرون
ان الامور التی فی المستقبل کل واحد منها جایز الوجود
والکل غیر جایز الوجود فلیس حقا ما قالوه اذا خرج
کل واحد الی الوجود بالفعل حاصلا فالکل قد خرج لیس فی
غیر المتناهی بل الامر علی ما قلناه انه لو کانت عشرة
متناهیة تتوالی فی الوجود واحد بعد بطلان الاخر فلا شک
ان هذه العشرة یکون کل واحد منها موجودا بالفعل وقتا ما

والا

والکل غیر موجود بالفعل فانه لا یکون لمثل هذا الکل
من حیث هو کل وجود البتة وکان المراد بالاعتراض
الثانی بما بعد هذا الاعتراض ما ذکره فیما سبق فی
قوله فیجب ان یکون فی العلل واحوال العلل علة غیر قارة
الوجود بل وجودها علی التبدل وعلی النقل من امور الی امور
ولیس هذا غیر الحرکة او الزمان والزمان فی نفسه لا یعقل
فعلها فالحرکة تقرب و یبعد فیکون سببا وعلة بوجه ما
اذ تقرب العلة فقد بان انه کلما فرضنا للحرکة مبدءا بهذه
الصفة کان قبلها حرکة فلا یکون للحرکة المطلقة مبدء
الا الابداع ولا قبلها شیء الا ذات المبدع قبلیة بالذات
لا بالزمان وکیف یکون قبلها شیء الا ذات المبدع وقد
منعنا ان یکون للزمان فی نفسه آن اول متقدم علیه
شیء اول الا ذات الباری المبدع فکذلک لا یکون للحرکة
ابتداء الزمان الا علی جهة الابداع والا ذات المبدع ثم انه
اشار الی الحجة الثالثة مع الجواب عنها ایضا فی هذا الفصل
من الشفاء فاذا تقرر هذا فنقول ان حاصل ما نقلنا عن الشفاء
هو شرح ما وقع عن الشیخ ههنا وذلک بان نقول ان حاصل ما
نقلنا عنه هو ان المستدل لو اراد انه یلزم علی تقدیر
عدم کون العالم مسبوقا بالعدم توقف حدوث الحادث
الیومی فی یومه علی امور غیر متناهیه بینه وبین وقت اخر
هو ما یبتدء فیه وجود هذه الموجودات علی ما قال فیبتدا

فى الوجود فى وقت ما بشرط استحالة ان يوجد امر موقوف
الوجود على امور غير متناهية لا وجوده فيه اى فى ذلك الوقت
المفروض انه ابتداء ثم اشار الى فساده بما وقع عنه فيما
بعد بقوله فانما جهلوا الفرق بين كل واحد بما حاصله انه
لا يلزم من وجود كل واحد من الحوادث بالفعل وجود جميعها
وبالجملة انه لا يلزم من وجود حادث بين دينك الوقتين
وجود ما يتوقف عليه من الامور الغير المتناهية بينهما بل
يلزم وجود غير متناهية بين وقتين على ما صرح به فى هذا
الكتاب الذى نحن بصدد شرحه حيث قال بل اى وقت فرضت
وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية او محتاجا
الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية فهى جميع الاوقات هذه صفته وهذا
بالحقيقة منع للملازمة المذكورة وان ارادوا انه يلزم توقف حدوث
كل حادث على امور غير متناهية لا انقطاع لاولها بل على ان يستوعب
جملة الازمنة الغير المتناهية من دون انتهائها الى وقت لا وجود
لها فيه على ما قال من غير ان يكون وقت كلها فيه معدومة فان
ارادوا هذا فهو نفس المطلوب يعنى نفس مطلوبنا حيث نحن بصدد
جواز ذهاب السلسلة الغير المتناهية من الحوادث فى جملة الازمنة
اللامتناهية حيث لا نقول بابتداء حدوث الموجودات فلا يجوز
ان يكون مقدمة قياس على ابطاله وهذا منع لبطلان التالى وقد اشار
اليه فى الاشارات حيث قال فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم
يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها فى وقت اخر لا يمكن ان يحصى

هذا الكتاب اى م

عددها

عددها وذلك محال فهذا نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير
ممكن فكيف يكون مقدمة فى بطال نفسه فاذا عرفت هذا
فنقول تارة اخرى ان ما ذكره الشارح المحقق فى الشق
الاول من حديث المصادرة فليس الا مجرد الحكاية التى تركها
اولى فلذا لم يتصد له الشيخ اما اولا فلان تلك الادلة قياسات
استثنائية اخذ فيها نقيض المدعى ليلزمه من بطلانه
ثبوت المدعى وطريق الجواب عنها اما بمنع الملازمة
او نفى بطلان التالى او النقض الاجمالى ومن الظاهر ان
المصادرة التى حكاها لا دخل لها فى شىء منها نعم انها
بعينها المدعى التى استدل عليها بنقيضها فالمدعى فى
هذه الادلة بالفرض والتقدير هو نقيض حدوث الموجودات
ومسبوقيتها بالعدم سبقا زمانيا يعنى انها لو لم يكن
مسبوقة بالعدم يلزم كذا وكذا فالمقدم فى هذه الشرطية
هو انه لا ابتداء لوجود العالم نعم ان اثبات ابتداء العالم
ووقت ابتدء منه وجود الحوادث والموجودات هو
المدعى الاصلى الذى يثبت اذا ظهر بطلان نقيضه
ولا يلزم من اخذه فى مقدمات الاستدلال على
نقيضه ليظهر من بطلانه ثبوته مصادره نعم
المصادرة على تقدير اخذه مدعى يستدل عليه اولى
بدليل اقترانى يكون صغراه او كبراه هو ذلك و
ليس كذلك ولعل الامر لاحدهما اشتبه عليه بالاخر مثله

عن مثله غريب فلذا لم يتصد الشيخ لحكاية المصادرة
بوجه من الوجوه بل انما اكتفى بذكر انه يمتنع وجود امور
غير متناهيه بين وقت وجود الحادث اليومى فى هذا
الوقت فيكون منعًا للملازمة وبين وقت فرض انه
ابتداء وجود العالم على ما فى هذا الكتاب فيكون منعًا
لبطلان التالى وفى الشفاء بما نقلنا عنه فانما جهلوا
فيه الفرق من دون ان يتصدى لذكر المصادرة لا فى
هذا الكتاب ولا فى ذلك الكتاب والسر ما عرفته واما
ثانيًا فلانا لو قطعنا النظر عن ذلك فقول المصادرة
انما يصح اذا قالوا بان عالم اولا وابتداء يتخلل بينه
وبين الحادث اليومى حوادث غير متناهية او يستلزم
قولهم كذلك كما يظهر من سبع اقوالهم قال محمد الشهرستانى
فى نهاية الاقدام ان مذهب اهل الحق من الملل كلها
ان العالم محدث مخلوق له اول احدثه البارى تعالى و
ابدعه بعد ان لم يكن كان الله ولم يكن معه شيء ووافقهم
على ذلك جماعة من اساطين الحكما وقدماء الفلاسفه
مثل ثالس وانكساغورس وانكسمايس من اهل
ملطية ومثل فيثاغورس وانبادقلس وسقراط و
افلاطن من ايثنيه يونان وجماعة من الاوايل و
الشعراء ولهم كيفيه مذهب فى كيفية الابداع واحداث
لان فى المبادى الاول شرحناها فى كتابنا الموسوم

بالملل

بالملل والنحل ومذهب ارسطاطاليس ومن شايعه
مثل ابرقلس والاسكندر افريدوس وثامسطيوس و
من نصر مذهبه من المتاخرين مثل ابى نصر الفارابى
وابى على بن سينا وغيرهما من فلاسفة الاسلام ان
للعالم صانعا مبدعًا هو واجب الوجود بذاته و
العالم ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالواجب بذاته
غير محدث حدوثا يسبقه عدم بل معنى حدوثه وجوبه
وصدوره عنه واضافته اليه فهو دايم الوجود لم يزل
ولا يزال وقال فى الملل والنحل ان القول فى قدم العالم
وازليته بعد اثبات الصانع والقول بالعلة الاولى
انما يظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء صريحا
وابدع المقالات على قياسات ظنها حجة وبرهانا ثم قال
ان من تلامذته صرحوا القول فيه مثل الاسكندر الا
فريدوسى وثامسطيوس وفرفوريوس وصنف ابرقلس
المنتسب الى افلاطن فى هذه الشبهه والا فالقدماء
انما ابدا وافيه ما نقلنا انتهى ثم نعود الى ما كنا فيه
فنقول ان الشيخ عبر عن الاعتراض الثانى او ما يقرب
منه فى هذا الكتاب الذى نحن بصدد توضيحه بقوله
وكيف يمكن ان يكون حال الخ وبالاعتراض الثالث
او ما يقرب منه بقوله ولعل هذا الكانت احوال متحدده
من اصناف شتى ثم انه زاد فى الشفاء زيادة اخرى

جاريه في الوجود اى في وجود الحركه في حدوثها ايضًا
والامر سهل ثم نقول ان ما وقع عن الشيخ من الحصر في قوله
فلا يكون للحركه المطلقه مبدء الا الابداع ولا قبلها شيء
الا ذات المبدع قبليه بالذات الى اخر ما نقلنا محل كلام
لان هذا هو الابداع عند خواص الحكما لانه عبارة عن
ايجاد الشيء الذي لا يكون مسبوقًا الا بذات فاعله من دون
توقفه على شرط مّا مطلقا سوا كان ذلك آلة او غير آلة
وذلك كما على العقل الصادر الاول وانما قلنا ذلك لانه
عند عوامهم ايجاد الشيء لا يكون مسبوقًا بمادة وآلة وزمان
سوا كان مسبوقا بشرط غيرهما ام لا فيشمل العقول
المتاخرة عن الصادر الاول ايضا لتوقفها على غير ذات
مبدعها الحق تعالى من المجرد الصرف لتوقف العقل الثاني
على العقل الاول والثالث على الثاني وهكذا ومع هذا لا
يتوقف على مادة وآلة مطلقا فاذا تقرر هذا فقد ظهر ان
ليس للحركة المطلقه ابداع لا باصطلاح خواص الحكماء ولا عوامهم
ايضا وذلك لان عند الحكماء ان العقل المفارق الذي هو الصادر
الاول والنفس المجردة للفلك الاقصى يتقدمان ذاتا على
الحركة للجرم الفلك الاقصى بل هو ومادته ايضا يتقدمان
عليها وكذلك ساير العقول والنفوس المتعلقه بساير الافلاك
مع موادها يتقدم على حركاتها كذلك فكيف يصح ذلك الا
ان يقال ان ذلك حصر اضافي ولكن يبقى المناقشة وان كانت

شبهة

شبيهة بالمناقشة اللفظية على ما قلنا والحاصل ان الابداع ما
يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط من دون متوسط
من مادة او آلة او زمان ومن الظاهر ان الحركة متعلقه بمادة
وآلة وما سوى الحركة التي للفلك الاقصى يتعلق بزمان ايضا
وتمام تحقيق هذا المرام في شرحنا على الٰهيات كتاب الشفا
قال مثل هذا الوقت اى الوقت الذي لم يوجد فيه هذا
الحادث ولا شيء من الحوادث التي مطلوبهم لانه حينئذ
يكون للحوادث ابتداء فلا يكون الحوادث غير متناهية قال
وهو باعتبار من الفاعل نظر الى ما قاله الشيخ في الشفا كل
نهاية سهى اليها الحركة ويكون هي بعينها الغاية المتشوقة التخيلية
ولا يكون المتشوقة بحسب الفكرة فهي التي تسمى العبث قال
ضعفه على انه لم يشر الى ان اللازم منه تقدم علة الشيء
على ذلك بالذات فلا ينافي قدمه قال والصواب ان يقال الآن
في توجيه ذلك انه لما كان هذا النمط مشتملا على غاية الحركات
الفلكية على ان يكون اكثر كذلك وان اشتمل على غيرها الذي لا
غاية ايضًا فلهذا تصدى الشارح الفاضل لذلك التفسير ولم
يلتفت الى ذكر مطلق الغاية قال واساس لما بعده من مسألة
ان العالي لا يفعل لاجل السافل قال وبابطال انه يفعل
بالارادة اى لما ابطل انه لا يفعل بالارادة فسقط التعويل
فى ذلك اى ان للافعال غايات قال لا يكون لفعله غاية
يعني ان فعله لو كان ذا غاية لزم احتياجه في فاعليته الى

النمط السادس في الغايات

هذا الفاضل الخ الا ان يقال ان مراده من الخروج عن
قانون المخاطبة هو ما ذكرنا انفا قال هي تامة اما
بذواتها الخ كالباري او بعللها كالعقول مع ابداعها
مبدعة اى العلل العالية اما تامة بذواتها او تامة
بعللها والحال انها مبدعات وكونها مبدعات مما له
تاثير في تماميتها لا في كونها قال احدهما من حيث يقصد
اى حاصل هذا الوجه انه يلزم ان يتوقف في فاعليته على
الغاية لكونها علة لعلية العلة الفاعلية وقد يقال
بانتقاضه بصفاته الاضافية لتوقفها على غيرها
وهذا كما ترى لان الفاعلية صفة حقيقية ذات
اضافة لا انها نفس الاضافة ثم انها لما لم يكن من
صفاته الحقيقية التي هي عين ذاته لانه غير العلم
والقدرة والارادة فتوقفها على غيرها لا ينافيها
واما انتقاض فاعليته بتوقفها على استعدادات
القابل فهو مدفوع بان القابل ومراتبه مفروغ
عنها حين السؤال عن فاعله فلا يصح كونه مما
يتوقف هو عليه ثم بما قررناه انفا من ان فاعليته
تعالى لما لم يكن من صفاته الحقيقية الكمالية فتوقفها
على غيرها لا ينافي كونه تعالى تاما في ذاته وصفاته
كاملا غير مستكمل بغيره من دون الحاجة تارة الى
ما يقال انما يلزم الاستكمال ان لو كان المقصود

غيره فينا في غناء الذاتي ومن ههنا قال الشيخ في التعليقات
ان الغاية ايضا علة مباينة للمعلول لكن الغاية والفاعل
في واجب الوجود هما واحد فهو الفاعل والغاية قال لو كان
الاول قضية وانما قال ذلك حيث ان ذلك تركيب حدي فلا
يكون قضية اللهم الا اذا اخذ ذلك باعتبار ما يلزمه قال
فهو فقير محتاج الى كسب كلام حيث ان الموضوع والمحمول شيء واحد
قال فهي خارجة عن قانون الخطابة لا يخفى جواز ما وقع عن الشارح
الفاضل في بعض نسخ شرحه من قوله خارج على قانون الخطابة
بان مراده به كونه مخرجا على ذلك القانون متفرعا عليه ثم من
الجايز هذا التوجيه على ما في نسخة اخرى من كون كلمة
عن بدلا عن على ثم ان ما قاله الشارح المحقق فان الحد
يحمل على المحدود اشارة الى بطلان ما زعمه الشارح الفاضل
من انتفاء القضية هنالك وذلك حيث قال لو كان الاول
قضية الخ والحاصل ان الحد والمحدود وان كان التصورات
لكن اطلاق القضية باعتبار ما يلزمهما قال مقدمة قياسية
خطابية على ان قولنا الفقير الخ هذا كما ترى انه مدفوع
حيث ان الموضوع والمحمول واحد لان الفقير المحمول هو الذي
يحتاج في شيء من هذه الامور الى غيره الا ان يعني به اللغوي
لكنه خارج حينئذ عما نحن بصدده على ان الامام
قال ان هذا الكلام خارج عن الخطابة لا عن قانونها
فكيف يصح ما نقله الشارح المحقق عنه قال وايضا

راجعا اليه اما اذا رجع الى غيره فلا وتارة الى
مايجاب بان الفعل اما ان يكون عنده راجعا الى
علة اولا والثانى يستلزم الترجيح من دون مرجح
والاول يتعين ان يكون بالنسبة اليه اولى من عدمه
قال وهذا الفصل مشتمل [illegible] على حكم مستانف
مستقل والفصل الذى قبله تتمة وتذنيب لقوله
فاعلم فلذا قال فالصواب ان يسمى ذلك بالتذنيب
ثم ان من الجائز ان يقال ان تفسير الملك بما ذكره الشيخ
لما كان من فروع ما تقدم فقد قال تذنيب قال واول
هذا الكلام يقتضى كون جميع العرب قيل اى هذا الكلام
ممنوع وانما يلزم ان لو صدق قولنا كل من يقول بالحسن
والقبح معتزلة وانه غير مسلم لانهم ما يقولون ذلك لا
يكون كليا قال فهو قريب مما فسرنا لان المقصود من الطلب
ما يكون طلبا مرعويا اما على ان يكون المطلوب كمالا
للطالب او مستلزما له او شرطا فيصح تفسير الجواد بهذا
المعنى مع اشعار كونها باحد المعانى المذكورة قال ان يكون
ذلك الفعل احسن تفصيل المرام ان الفاعل على اربعة اقسام
احدها ما يكون بالطبع على ان يكون الفاعل هو الطبيعة من غير
قصد وشعور مطلقا كتبريد الماء وتسخين النار وثانيها
ما يقارن الشعور من دون ان يكون له مدخل فيه وثالثها
ما يكون لشعوره وعلمه مدخل ولكن بلا قصد منه ورابعها

ما يكون لهما مدخل فيه وذهب الى الاول بعض الاوائل من الدهرية
تعالى عن هذا علوا كبيرا والى الثانى بعض اتباع الاشراقيين
والى الثالث الشيخ فى هذا الكتاب وغيره والى الرابع اصحابنا
الامامية وتبعهم فى ذلك المعتزلة خلافا للاشاعرة ثم
لا يخفى بطلان المذهبين الاولين باختياره تعالى كما بين
فى موضعه واما الامامية فقد اوردوا الايراد على المذهب
الثالث بجواز تعلق قصده تعالى بالخيرية ذاته من دون
ان يكون فعله خيرا له وان كان هو خيرا فى نفسه فلا يكون
فيه جلب ملايم او دفع مناف على ان من الجائز ان يكون فعله
على ذلك التقدير كما لا يتعلق به من الايجاد وهو من صفاته
التى لا يكون عين ذاته فيكون نظام الوجود الصادر عنه
كمالا لفعله وايجاده فلذا تعلق به ثم ان الشيخ لما ذهب
الى ان القصد فى ايجاده تعالى اياه بالعرض قال فى بعض
كتبه الحكمية بهذه العبارة فلواجب الوجود مفعوله
وارادته لاجل ذاته لكونه اثر ذاته لا يلزم استكماله بالغير
اذ المحبوب حقيقة على هذا التقدير هو ذاته وفعله محبوب
بالعرض واذا كان فعله محبوبا بالعرض لا يجب ان يكون وجوده
له بهجة وخير احقيقة بل بهجته انما هو فى محبوبه بالذات
وهو ذاته المتعالية التى لها الجمال الاعلى الابهى والكمال
الاقصى الاسنى هذا ثم ان ما وقع فى القران المجيد من
كون افعاله تعالى معللة بالاغراض كما هو الظاهر فهو محمول

على المصالح عندهم ثم ان الاشاعرة من المتكلمين لما ذهبوا
الى عدم صدور افعاله تعالى على سبيل القصد هربا من لزوم
الاستكمال بذلك الاستدلال فيرد عليهم ذلك الاشكال مع
لزوم استكمال ذاته تعالى بصفات قايمة به على اصولهم
حيث ذهبوا الى زيادتها عليه تعالى وهذا كما ترى **قال**
ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا تقرير
القياس هكذا الملك غير مستكمل مطلقا وكل من فعل لغرض
مستكمل فالملك لا يفعل لغرض **قال** الغرض هو غاية فعل
فاعل يوصف بالاختيار الغرض فعل مختار ولا شي من الواجب
بمختار فلا شي من فعل الواجب بغرض وقوله فهو اخص
من الغاية لوجودها في المبادي العالية التي هي العقول
دون الغرض والحق ما علمت من ان الغاية غير العلة
الغائية اي ما ينتهي اليه الشي فهو يوجد من دون الغرض و
العلة الغائية كما في افعال الطبايع وكذا الامر في فعل المبادي
العالية عند الحكماء **قال** ان لم يكن لحسن بالفاعل فاذا كان
الفعل حسن من ان فعله فيكون تركه قبيحا موجبا النقصان
ومذمة في ذاته ولا يكون مستكملا وانه ينافي كونه غنيا كاملا بذاته
قال المص اللايق بعض ان الفيض يطلق بحسب هذه الصناعة
على فعل الواجب وفعل العقول لكونه بلا عوض ولا غرض فلهذا
قال المعلم الثاني ان الفيض انما يستعمل في الباري وفي العقول
لا غير لانه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم

لا الارادة تابعة بل اذا كان صدوره عنه دائما بلا منع
وكلفه يلحقه في ذلك كان الاولى به ان يسمى فيضا
قال كان الزام الشي على نفسه لان فعل الواجب هو
عدم استحقاق الذم انت خبير بانه ممنوع لان فعل
الواجب ليس هذا فقط مع قيود اخرى **قال** اقول وهذا
يدل على انه يرى تكرار خطابه يمكن ان يقال انه لم يجعل
مجرد الزيادة خطابه بل ما جعله دليلا على ابطال المشا
فيه هو الاستبعاد **قال** الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر و
كل محرك يصحبه فقر لما قرر في اخر النمط وفيه نظر لجواز ان يكون غرضه
ان محرك الفلك غرضه العناية بالسافلات **قال** واولى
به بيخ فلا شي من العقل بمجرد **قال** كالكميات المتصلة حاصل
هذا الوجه ان لمحرك السماء لوازم ينافي لوازم العقول فلا
يكون احدهما هو الاخر **قال** لان الظنون لم يبانه بوجه
اخر وهو ان الظنيات لما كانت جايزة الزوال فيجوز
تغير العقول من صفة الى صفة وتبدلها من حال الى حال
فيلزم من ذلك ان يكون مادية هف **قال** وهي مبراة
عنها قال في الهيات الشفاء في بحث التقسيم للجوهر الى
العقل والنفس بهذه العبارة وان كان مفارقا ليس
جسم فاما ان يكون له علاقة تصرفية في الاجسام بالتحريك
يسمى نفسا او يكون متبريا عن المواد من كل جهة يسمى عقلا
انتهى ومن الظاهر منه ان العقل لبرائته عن المادة يكون

الحرات الحقيقيه والكمالات النفس الامريه حاصله له بالفعل
فلا يصح ان تصدر عنها الحركات وامثالها بالارادة فليتامل
ثم لا يخفى انه يندفع بما نقلنا عن الشفا ما اورده فخر المحققين من
الاستفاضة بلزوم كون العقل الفعال نفسا تارة وكون النفس عقلا و
مفارقا بان المراد من تجرده من الفعل مطلق الفعل او الفعل
في الجملة فعلى الاول الاشكال الاول لعدم تجرده عن مطلق الفعل
عن المادة لتاثيره في الحوادث اليوميه وهى مسبوقة بالمادة
وعلى الثانى الاشكال الثانى ضرورة ان النفوس المقدسة
توثر في بعض الاثار بلا مادة ووجه الدفع ظاهر ضرورة ان العقل
في مطلق الفعل لا يحتاج الى المادة على ان يكون من شرايط تاثيره
وكونها مما يحتاج اليه الحوادث اليوميه لا ينافيه ضرورة انه
من مراتب القابل لا الفاعل **قال** من حيث هي ناقصة محرك
السماء ناقص ولا شئ من العقل كذلك فهذا حاصل هذا الوجه
قال في الحيوانات متناهيه ولا شئ من حركات الافلاك عندهم
قال ولنوعه انما لم يكتف بقوله الصفه حيث يتوجه اليه انه
لا يلزم بذلك تعدد العقول لجواز ان يكون المعشوق عقلا
واحدا ويكون اختلاف تشبهاته الصنفيه باختلاف
قوابله على انه يصح ان يكون ذلك هو البارى واختلاف
تشبهاتها باختلاف حركاتها الصنفيه بحسب اختلاف قوابلها
المتخالفه بالهيولى اختلافا نوعيا واما المناقشة بجواز
اختلاف حركاتها بالنوع باختلاف القوابل فستاتى

الاشارة اليها **قال** وذلك لان الجسم من حيث هو جسم يعني
الدليل على اللزوم انه اختلفت فاما ان يكون بسبب اختلاف
الجسم او الطبيعه او النفوس بالشروط المذكورة والاولان باطلان
فتعين الثالث فيكون سبب الاختلاف الاغراض وحينئذ
يلزم اختلاف مباديها **قال** بعض المتفلسفين لعل الاشارة
الى يعقوب الكندى ومحمد بن زكريا الرازى وابو البركات
البغدادى حيث ذهبوا الى هذا وهو مذهب بقراط و
جنود من صاحب اخوان الصفا **قال** والشيخ ابطل ذلك اى
بانه لو صح ما ذكرتم من كون المتشبه هو الفلك المحيط لكان
المحاط مشابها للمتشبه في الجهات والاقطاب وذلك باطل
قال الامام ما ذكرتموه الزامى لهم وارد عليكم لان تشبه الفلك
بالعقل يمتنع ان يجعل نفسه اياه اذ ذاك موقوف على انقلاب
الحقايق فيكون تشبهه به استخراج كمالاته التى بالقوة الى الفعل
كما في العقل فان جميع كمالاته حاصلة بالفعل فيكون تشبه الفلك
به لا من حيث هو هذا النوع المعين باعتبار كماله المطلق
وهو خروج ما هو بالقوة الى الفعل وحينئذ لا يكون لما به
امتياز كل واحد من العقول عن الاخر مدخل في تشبه الفلك
بالفعل المتشبه هو القدر المشترك وهو استخراج تلك الاوضاع
من القوة الى الفعل وهو امر واحد فاذن ثبت الالزام
وجواب ذلك ان يقال لا نسلم ان تشبهه به هو استخراج كمالاته
المطلقة الى الفعل لكونها امرا كليا فلا يكون غاية للحركات

بل الغاية الامور الجزئية التي يكون من لوازمها هذا المعنى
المشترك والعلم بتلك الامور انما حصل على الاجمال وان
لم يكن على التفصيل قال ويحتمل ان يكون له توجيه انا لا نسلم
ان اختلاف الحركات بسبب ما ذكرتم من امتناع ان
يكون المتشبه به جسما لجواز ان يكون باعتبار ان هيولى
الفلك لا يقبل الا تلك الحركة لما بين من اختلاف هيولياتها
وجوابه اما اولا فهو مدفوع لاستلزامه كون القابل
فاعلا للاختلاف واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون
حركاتها طبيعية اذ الهيولى لا ارادة لها وقد ظهر فسادها
قال مضافا الى ما مر من ان القابل لا يكون فاعلا
ثم لا يخفى جواز المناقشة عليه بان الشارح الفاضل
لم يقل انه يكون المحرك هو الهيولى ليتوجه ان القابل
لا يكون فاعلا انما نقول بجواز ان يكون مواد الافلاك
وهيولياتها لتخالفها النوعي عللا قابلية لامور
متخالفة كالحركات فلا يلزم من ذلك ان يكون فاعلة
ولا ان تكون الحركة المستديرة طبيعية ثم ان هذا
النحو من الاختلاف لا ينافي ان يكون كل حركة متشابهة
حول نقطة مثلا لاتحاد الغرض في كل منها ومن هيهنا
ظهر سر ما عليه المعلم الثاني بقوله ان اختلاف الافعال
يكون باختلاف الاغراض والغرض في النفوس السماوية
واحد فلذلك لا تختلف حركاتها وانما هو التشبه بالاول

فيكون ابدا على نظام واحد هذا ومن الظاهر عدم
جواز ان يكون الهيولى قابلة للحركة الوضعية بل انما
القابل هو الجسم المتحرك بذاته فلا يصح ان يتخصص بما هو
يقبل واحدة منها ولا بطبيعته والا لزم يكون الحركة
طبيعية ويمكن حمل قول الشارح عليه الا انه قدم في الطبيعيات
انه لا وضع للهيولى بذاتها ولا خير لها بنفسها فلا
يصح قبولها للحركة الاستعدادية ومع ذلك يلزم ان
يكون طبيعية مع كونها مستديرة قال ثم كان يمكن لها
ان يطلب يمكن جعله سؤالا على ما مر من ابطال القول
بكون المتشبه به واحدا لان من الجائز وحدة الحركات
وان اختلفت لجهة ايصال النفع الى السافلات فالحركة
للتشبه والاختلاف للنفع لم قلتم انه ليس كذلك ثم لا
يخفى ان هيهنا احتمالين احدهما جواز ان يكون المتشبه به
واحدا واختلاف الحركات بسبب ان افاضة الخير انما
يحصل به وثانيهما جواز ان يكون المتشبه به واحدا او
فيه اعتبارات مختلفة فاختلاف حركاتها لاجلها لا
لما ذكرتم ثم قال في ابطاله فاول ما نقول لهؤلاء ان حاصله
اما جواز ان يقال انه يحدث للاجرام السماوية في حركاتها
قصد لاجل المعلول او لا يمكن فان كان الاول فكما
يجوز ذلك في اختلاف الجهة يجوز في نفس الحركة
حتى يقال ان الحركة والسكون بالنسبة الى الحركة

لاجل النفع وان كان الثاني فكما لا يجوز في الحركة
فكذلك في جهاتها لان العلة المانعة ثمة مانعة
ههنا وبالجملة لا فرق بين الحركة والجهة ان جاز ان يكون
اختلاف الجهة لاجل نفع السافل فليجز ذلك في نفس
الحركة وان لم يجز في الحركة فلا يجوز ايضا في الجهة قال
خير بحصها وذلك بان يقال انه تعالى لما كان ثابت
الذات غير متبدل الاحوال والصفات تكون للاجرام
السماوية طريقان في التشبه به تعالى احدهما في استخراجها
الكمالات من القوة الى الفعل وثانيهما عدم تبدلها
من حال الى حال والاستقرار والسكون على حالها فاذا
اختارت المسلك الاول فقد تشبهت به اولا واشفع
عنها السفليات ثانيا واذا اختارت المسلك الاخير
فلقد تشبهت به لا غير فلختيار الاول اولى للانتفاع
الاسفل ومن ههنا ذكر الشيخ في التعليقات قصد الكواكب
والافلاك ان يكون على كماله الافضل ليكون متشبها
بالباري مع ذلك حركته ولزم منه ثم لزم عن حركته وجود
هذه الكائنات فهي اذن بالقصد الثاني قال وان كانت
العلة المانعة قسم لما وقع عنه بقوله اولا ان لم يكن قال
وذلك لان كل قصد ظاهر انه زايد على ما في متن الكتاب
لانه استدلال عام على امتناع كون الثاني فاعلا للسافل
قال كان حاصلا لكل الحركات يعني سواء كان سريعا او بطيئا

شرقيا او غربيا قال والجواب عن الثاني ان الحركة
يمتنع ان يكون لشيء او لجبة لذاته تحرير هذا الجواب
منع كون الحركة واجبة لذاتها والمعنى المتجدد المتصرم
لا يمكن ان يكون من مقتضيات ذات الافلاك اذ الامر
الثابت لا يمكن ان يكون للمقتضى وحينئذ لا يكون
ذاتية لها بل باعتبار النسبة واذا جاز ان يكون نفس
الحركة ذلك فجواز هيآتها التابعة لها اولى بذلك قال
اسم الكمال باعتبار الخروج من القوة الى الفعل قال
من كمالات النفس الحيوانية كالغاذية والهاضمة
والغضب والحلم قال فالقوى بهذه الاعتبارات يكون
ثلثة اصناف احدها بحسب الكمية الانفصالية واتصافه
بالتناهي واللاتناهي بحسب العدة كما اشار اليه في القسم
الثالث والاخران بحسب الكمية الاتصالية ولكن
احدهما بحسب الشدة والاخر بحسب المدة قال عن علة موجدة
الفاعل الحقيقة هو الطبيعة والميل شرط لها في تاثيرها
فاطلاق العلة الموجدة عليه من قبيل اطلاق اسم الفاعل
على الالة قال ولا يجوز ان يكون موصلا اي في ذلك
الآن والا لطرء عليه في ذلك الآن ما يزيله عنه فيجتمع
فيه الوصول واللاوصول فلا يكون الميل الموصل زمانيا
وتتالي الآنات يستلزم الجزء فتعين ان يكون بين
آن الميل الوصول وبين اللاوصول زمان فيه السكون

وفيه المطلوب قال من وجهين توجيهه على ما في
جواب ذلك السؤال من حصر الموجود في الدفعي واللا
دفعي وذلك بان يقال ان وجود الشيء على التدريج
غير معقول الا لكان اشياء متعددة في ازمنة كثيرة
او كان شيء واحد موجودا ومعدوما في الجزء الاول من
ذلك الزمان فتعين ان يكون وجود الشيء دفعة فيلزم
منه تتالي الآنين قال كاللاوصول لا يخفى ان اللاوصول
اما ان يكون مقيدا بانه بعد الوصول ام لا فعلى الاول
يكون كالكون والتربيع لوجوده في الآن الذي هو طرف
للزمان السابق وفي الزمان الذي بعد ذلك الآن
وعلى الثاني يكون المتحرك لعدم وجوده في طرف منه
ثم ان اقسام ما لا يكون تدريجيا ثلثة احدها ما يكون في
الطرف كالوصول الى منتهى المسافة وثانيها ما لا يكون في
الطرف بل يكون في جميع حدود الزمان وذلك على ان
يقتضي وجود زمان لا على ان ينطبق عليه بل على ان يكون حيث
اي حد فرض من حدود المسافة فرض يكون هو بتمامه فيه كعدم
النقطة في الخط وعدم الخط في السطح وعدم السطح في الجسم ويسمى
ذلك حدوثا نفس زمانيا وثالثها ما يكون في كليهما كالكون
والتربيع حيث انهما يكونان في اطراف الزمان وجميع الآنات
المفروضة في ذلك الزمان قال بتثليث القسمة الوجود الجسماني
اما ان يكون زمانيا او نفس زماني او آنيا وعدم الآن من

مثل

مثل الثاني قال هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم
حاصل هذه الفائدة انا اذا استعملنا المفارقة او المباينة
في الدليل المنقول لا يتم دليلهم لانهما زمانيان فلا يكون
تمة الآن واحد فلا يكون بين الآنين زمان سكون
بخلاف كونه موصلا او في معناه فانه آني قال ان
القوة التي لا نهاية يعني ان القوة انما تكون غير متناهية
ان لو قوت على اعمال او حركات غير متناهية فقد ثبت
ان ما يقوى على ما هذا شانه هي الدورية قال فلا
يخلو اما ان يكون الخ لما كان الكلام في الجسم المتحرك بالذات
فيكون الترديد مشتملا على هذين لا غير فاندفع حينئذ
ما يتوهم من ان ما لا يكون من الجسم محلا للقوة محركة
لا يلزم منه ان يكون بالقسر لجواز ان يكون ذلك
بالغرض قال او بحسب العدة الاولى ان يقال او بحسب القوة
في العدة على معنى ان في قوتها التحريكات الغير المتناهية
وان لم يخرج الى الفعل بل لو خرجت الى الفعل لما كانت
غير متناهية لانقطاعها حين فعليتها وكان الشارح
المحقق لخر القوة عن العدة اشارة اليه ولكن بقي جواز
ان يكون عدم تناهيه من جهة الماضي فلا تنافيه فعليتها
قال والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا انته
خبير بجواز تتميم الحجة على هذا المرام من دون اثبات تناهي
الاجسام وذلك بان يقال انه لو صح تحريك القوة الجسمانية

الى لانهاية لزم زيادة الغير المتناهي على الغير المتناهي بعد
المتسق النظام في جانب لا تناهيه وقد يقال ان اثبات
تناهي الاجسام لاثبات تحقق النسبة بين المتحركين المتفاوتين
بالصغر والكبر لا لتفاوتهما بينهما والا لزم تناهي ما هو غير
متناه وفيه تامل لان الفرق قايم بين نسبة بعينها
بينهما لكون احدهما عشر الاخر او نصفه وبين نسبة اجمالية
بينهما بكون احدهما اصغر من الاخر قال ثم عرضنا ان ذلك
الجسم تحرك جسما لا يجب اعتبار الطبيعة والقوة التي تحرك
ذلك الجسم والمبدء المعين ثم لا يخفى المناقشة في جواز عدم
تناهي الحركة القسرية بان مبنى ما ذكره من الدليل على
استحالته على فرض حركتين قسريتين من مبدء محدود
الى لانهاية ليلزم من ذلك زيادة غير المتناهي على مثله في
جانب عدم تناهيه اما اذا فرضنا من الازل يجوز زيادة احدهما
على الاخرى في جهة التناهي فقد بان ان الدليل اخص من المدعى
الا ان تخصص المدعى وفيه كلام فانظر قال من حيث هو
قاسر احترز به عن امرين توافقا في الطبيعة ويحرك احدهما
الاخر حيث انهما لا يتنافيان في الطبيعة بل من حيث هو
قاسر قال ان القوة الغير المتناهية سواء كانت نفسانية
كما في الفلك او جسمانية كما في الغير قال والاعتراض المشهور
الذي اورده لم توجيه ذلك بان يقال لا نسلم لزوم الانقطاع
فلم لا يجوز كون التفاوت باعتبار ان الجسم الاعظم يكون ابطأ

حركة من الاصغر ومع ذلك يكون بطوء الاكبر وسرعة الاصغر
غير متناهيين وجوابه ان هذا الاحتمال مدفوع لان كلام
الشيخ ليس في القوة بحسب الشدة كما في السرعة والبطوء الذي
ذكرتم بل في المدة والعدة قال مندفع لان لا اخفاء في
ان التفاوت بالشدة والضعف اي السرعة والبطوء يستلزم
التفاوت في المدة الا يرى انا لو فرضنا حركتين متفاوتتين
سرعة وبطوءا من مبدء معين يلزم ان يكون زمان
احدهما اقل من الاخر وانقص منه وليس من جانب المبدأ
فتعين من ذلك ان يكون ذلك من جانب اخر فيلزم انقطاعها
هف فليتامل فيه قال رد الشيخ عليهم الى قوله لم يكن الحكم
بالازدياد عليها صحيحا فضلا من ان يكون مقتضيا انت
خبير بانه ينافي ما نقله عن الشيخ في اواخر النمط الخامس من ان
جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد
يكون فيه اكثر واقل وذلك ظاهر على وفاق ما نقله الشارح
عن الشيخ حيث قال اجاب الشيخ عن ذلك بان مجموع الحوادث
ما كان موجودا في وقت من الاوقات بل الموجود منه ابدا
حادث واذا لم يكن للمجموع وجود اصلا لم يلزم من تطرق
الزيادة اليهما تناهيهما انتهى والحاصل انه على ما قرره
الشارح المحقق يلزم المنافاة بين ما ذكره بقوله لم يكن
الحكم عليها بالازدياد صحيحا وبين ما ذكره بقوله الشيخ
لم يحكم بنفي الازدياد وذلك بخلاف ما عليه الشارح الفاضل

حيث انه لا منافاة بين ما قرره في الجواب نقلا عن الشيخ وبين
ما تقدم في اواخر النمط الخامس من قبول الزيادة والنقصان
ومن الظاهر ان عبارة الشيخ على ما نقله الشارح الفاضل مما
يدل على تطرق الزيادة والنقصان الى الغير المتناهي ولكن مراده
ان هذا التطرق لا يستلزم التناهي والسر فيه ان هذا
الاستلزام انما يكون اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند
جمهور الحكماء والكلام في الحوادث المتعاقبة التي يكون كل
واحد منها في الجملة والقول بان ذلك الامر اخر يعتضيه وهو
خارج عن مفهوم اللاتناهي لا يضرنا فان قلت ان الشارح
المحقق ذكر ان ما نقله الشارح الفاضل من الجواب عن
الشيخ غير صحيح عنده على ما ذكره في اخر هذا الشرح قلت ان
تطرق الزيادة والنقصان الى الغير المتناهي يظهر من اواخر
النمط الخامس فلا يصح ما ذكره الشارح المحقق بقوله لم يكن
الحكم بنفي الازدياد صحيحا واما عدم استلزامه للتناهي فهو
متفق عليه بينه وبين الشارح الفاضل فقد اتضح
ان انكار الشارح المحقق لما نقله الشارح الفاضل
عن الشيخ في الجواب ليس على ما ينبغي **قال** قال والقائل ان
يرد عليه ههنا الى اخره يعني قال الامام ههنا سؤال
لان احدهما ان القائلين بكون الحوادث لها بداية
لما استدلوا بان الحوادث تزداد كل يوم وكل ما
كان كذلك فهو متناه اجاب الشيخ بمنع الكبرى بان

مجموع الحوادث لا وجود له ليصح الحكم عليه بالزيادة والنقصان
فان الموجود منه ابدا حادث واحد واذا كان كذلك
فللقائل ان يورد هذا السؤال على الشيخ وذلك
بان يقول انما يصح ان يتصف الحركات التي يقوى عليها
القوة القسرية ان لو كانت موجودة اما اذا لم توجد
يكن فلا يمكن اتصافها بهما ومن الظاهر عدم وجودها
فلا فرق بين البابين وكل ما هو جوابكم عنه فهو الجواب
القوم عما اجاب عنه **قال** فاجاب بان المحكوم
عليه ههنا جواب الشيخ دل على الفرق بين الصورتين
وذلك لان في صورتنا هذه كون القوة قوية
على التحريكات الغير المتناهية موجودة بالفعل
حاصلة في الحال بخلاف الحوادث الماضية بالزيادة
والنقصان دون الثانية قال الامام الاشكال باق
لان كون القوة يقوى على تحريكات غير متناهية انما
ثبت بواسطة التحريكات بالزيادة والنقصان لكن
التفاوت يتوقف على كونها موجودة وذلك باطل
قال غير متناه في العدم مسلم على تقدير الازدياد
في الطرف الغير المتناهي **قال** على ما هو المقرر عند
جمهور الحكما لكون الابعاد غير متناهية **قال** اراد
ان يبين كونها غير متناهية التحريك حاصله ان الجسم انما
هو جسم لا يقتضي الامكان تاما فلا يقتضي حركة ولا منعا

عنها لانهما يتفرعان على اقتضاء بعض الامكنة بخصوصه
لتحصل بحسبه الحركة اليه وتركها اذا وجد فيه قال
القوة الطبيعة لجسم ما اذا حركت جسما آخر حاصل
هذه المقدمه ان الاختلاف فى الحركات الطبيعة فى
الصغر والكبر بسبب الموثر وفى الحركات القسريه بواسطة
المتاثر قال والا لم يكن الطبيعة بيانه ان المعاوقة اما
ان تكون للجسمية بما هى جسمية او للوازمها او لامر اخر غيرهما
والاولان منتفيان كما عرفت فى المقدمة والثالث
ايضا منتف ضرورة ان المعاوق اما ان يكون طبعا
او قسرا فعلى الاول لا تكون الحركة بالطبع طبيعية وعلى الثانى
خلاف المفروض قال اشارة الى المقدمة الاخيرة هى
ان القوة تنقسم بانقسام محلها قال تقرير البرهان
على ما مر اى فى القسرى من فرض التحريك من مبدء معين
قال يتمم لهذا وذلك بان يضم الى ما ذكر سابقا وذلك بان
يقال ان تحريك الاصغر اما حركات غير متناهية او متناهية
وعلى التقديرين يلزم تناهى حركات الاكبر اما على الاول
فلزوم تناهى حركة الاصغر على تقدير لا تناهيها الزيادة
حركات الاكبر عليها فى جهة لا تناهيها فيلزم تناهى
الاكبر ايضا واما على الثانى فهو ظاهر فقد بان جواز
تتميم ما ذكره بتتميم كما لا يخفى الاحتمال فى تحريك الاصغر واما
الشارح المحقق فقد جعل التتميم باعتبار اخر وهو ان وجوب

تناهى حركة الاصغر ههنا لا استحالة فيه بل استحالته
فى الجهة السابقة القايلة بان القوة المحركة للجسم الكبير حركة
غير متناهية هى بعينها محركة للجسم الصغير حركة متناهية وهو
باطل ضرورة ان المعاوقة فى الصغير لما كانت اقل يكون
الحركة فيه اكثر ولما فرض سدهما واحدا يكون زيادته
من جانب عدم تناهيه الى اخر ما مر واما الامر فيما نحن
بصدده فهو ان القوة المحركة للجسم الصغير بعض ما فى الجسم
الكبير من القوة متناهى تاثيرها مع عدم تناهى تاثير
الثانى غير مستحيل بل الاستحالة من جهة اخرى نعم
ان من البين استحالته فيما اذا فرض ان القوة المحركة
الجسمانية اذا كان تحريكها الجسم ما حركات غير متناهية
سواء كانت ازلية او ابدية يكون بالقياس الى تحريكها
يكون ما هو اقل حجما منه اقل تحريكا ولا اتصال الحركات فى
نفسها يكون التفاوت فى جهة لا تناهيه قال ولا
للتحريكات الصادرة عن النفوس وبالجملة المركبات خارجة
عن اندراجها فى هذا الدليل الذى ذكره على ابطال هذا
القسم قال على ما بين اى فى النمط الثانى قال هو عقل لا
يمكن ان يكون ذلك هو الواجب لاستحالة تطرق الكثرة
اليه قال قد تبين فى الفصل العاشر من هذا النمط تحقيق
المقام يقتضى ان تثلث القسمة فيقول انه لما امتنع ان يكون
المحرك قوة جسمانية فاما ان يكون نفسا او عقلا او كلاهما معا

والا كان مستحيلا ان فتعين الثالث وقول الامام لا وجه
الى انه لا معنى لكونهما سببين وذلك ظاهر الفساد قال
وحينئذ لا يمكن القطع لجواز ان يقوى بواسطه فاضه
العقل عليها قال والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت
حاصله منع المقدمة الكلية وانما يمتنع ان لو لم يكن الصدور
بواسطه اما اذا كان فلا نسلم امتناعه والامر ههنا كذلك
حيث ان كل حركة صادرة عن النفوس بواسطه تجدد حال
وكل تجدد يصدر بواسطة حركة لكن لا بواسطه تلك الحركة
التى كانت مشروطه بذلك التجدد ليلزم الدور بل بحركه
سابقه عليه قال واما احتمال الخ لو صح هذا لاندفع كثير من
المقال الضرورة الموت وذلك لانتفاء قوة القوى الجسمانية
على افعال غير متناهيه قال الا ان يقال بجواز ان تستمد القوة
الجسمانية عن الفعل وتحرك تحريكات غير متناهيه والقول
بعد استمرار انفعالاتها وافعالها مصادرة على المطلوب والتمسك
بضرورة الموت لا يجدى نفعا وذلك غير واجب اى لا نسلم
ان المحرك الذى لا يتحرك من حيث هو محرك هو العقل
لان المحرك جاز ان لا يكون متحركا من حيث هو محرك ومع ذلك
يكون قوة جسمانيه قال وهذا هو الذى حملهم على الاكتفا اشارة
الى سائر ما عدا ذلك الواحد فانهم لما زعموا ان ما سوى ذلك
محرك او متحرك قالوا لا بد وان يكون المحرك الذى لا يتحرك هو
المتشبه قال وهذان القولان ينتجان ان محرك كل كرة بانه

لا شئ من محرك الكرة بقوة جسمانية فتعين حينئذ ان
يكون ذلك جوهرا مفارقا لانحصار المحرك فيهما وبانتفاء
الاول تعين الثانى قال لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات
وبالعرض اذ لو كان لما يتحرك بالذات وبالعرض و
كل متحرك بالذات وبالعرض فهو جسم او قوة جسم لكان
المتصور العقلى جسما او قوة فيه وانه ينافى الصغرى القائله
قال ونيف النيف الزياده يخفف ويشدد اصله من الواو
يقال عشر ونيف ومائة ونيف وكل ما زاد على العقد فهو
نيف حتى يبلغ الى العقد الثانى ونيف فلان على سبعين اى
زاد هكذا فى الصحاح قال ومنهم من جعل لتلك الاجسام اشكالا
غير الكرة هولاء جعلوا افلاك هذه الكواكب كحلق الدوائر
وغيره بناء على ان اثبات الافلاك يودى الى فصل لان
المحتاج قدر ما يرتكز فيه الكوكب فانه حاصل وعلى هذا المذهب
يلزم الخلا قال بالمنشورات المنشور يطلق تارة على شكل
يحيط به ثلثه سطوح وتارة على الكرة التى قطع طرفاها
المتقابلات قال على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة
يجب ان يكون له حركة خاصه مساويه للفلك المدير
فيه والا لكان عند الاوج بخلاف ما هو عند الحضيض
لكن ذلك باطل لانه فى جميع الاوقات يرى ذلك
المحو فعلم انه متحرك قال لكن الحكم القطعى مشكل بان
المحوسى من هذه الاشياء قال قصاصا القصاص

العود قال الاصمعي قصاص وقصاص والضم اعلى

كما في الصحاح **قال** الممثل البطيه كما في الهيئة ان الاوج

نقطة مشخصة من الحاوي نوعيه من المحوي فلذا

يتبدل بتبدل الحاوي مثلا ان اوج المدير يتحرك

بحركة الممثل واوج الحامل بحركة المدير كما لا يخفى على

الناقد الخبير **قال** عن اوج الحامل ضرورة ان مركز

التدوير تابع للحامل في حركته وهي ضعف حركة المدير

التي هي قدر سير حركة الشمس ولما كان اوج الحامل

يتبدل بتبدل المدير فاذا تحرك المدير الى خلاف

التوالي مثله فيكون بعد المركز عن اوجه ضعف سير

الشمس فلو لم يكن محركا للحامل الى خلاف تلك الجهة لكان

بعد المركز عن الاوج بثلث مقادير سير الشمس فلا محالة

يتوسط اوج المدير بين اوج الحامل وبين مركز

التدوير بعد اعتبار ذهابه بحركة الممثل البطيئة الى

التوالي **قال** لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول

ممنوع وانما يلزم ان لو لم يعارضه ما ينقله الى اخرى

قال بل يتحرك حركة واحد يتركب منهما لا يخفى ان تركب

الحركة من حركتين اما ان يكون في الخارج او في الذهن

وعلى الاول يلزم كون اجزائها موجودة في الخارج

وعلى الثاني يكون في الذهن ومن الظاهر ان المراد

هو الاول فيلزم من ذلك حصول حركتين في جهتين متقابلتين

وفيه من الخلف ما لا يخفى ثم ان من الممكن ان يقال انه

يلزم من وجود الاجزاء في الخارج حصول متحركين في

جهتين متقابلتين للتعارض بين ميول تلك الاجزاء

بعضها عن بعض والحاصل انه ان اريد به لزوم ان

يتحرك المتحرك الى جهة يقتضيها اجزاؤها فهو ممنوع

والسند ظاهر كما ترى سكون الحيتان ووقوفها في الماء

اذا اختلفت جهة حركاتها مع تساويها بالسرعة والبطؤ

وان اريد لزوم ان يتحرك الى جهة بحسب ما اقتضاه جزؤها

جمع الحوت فهو مسلم بشرط ما اذا لم يعوقه عنه ومن

ههنا ظهر سر ما قاله الشارح المحقق واندفع عنه ما

ذكره المحاكم عليه من انه لو جاز ان يتحرك جسم واحد بحركتين

او ان تركبت حركة من حركتين مختلفتين لزم من حركة

دايرة معينة في دايرة اخرى متحركة الى خلاف جهة

حركتها حركة مساوية لحركتها ان يكون نقطة معينة

منها محاذية لسمت الراس مثلا لا يزول عنه ويكون

مع ذلك لانهاية الدور بحركة ما هي فيه يكون تارة في

المشرق واخرى في المغرب انتهى وفيه اما اولا فلان

الحركة الذاتية انما تستلزم تبدل الوضع او الاين لو لم

يكن لها معارض واذ ليس فليس ~~واما ثانيا فلان تبدل~~

الاين او الوضع لازم للحركة الذاتية التي هي للكرة المحوية

نظرا الى ما يحويها بيانه ان المحوي لما لم يكن تقهر الحاوي

فلا يجبره الى خلاف ما يميل هو اليه وهذا على خلاف ما عليه حال
الحاوى فيصح تبدل حال المحوى حينئذ فى اينه ووضعه
نظرا الى الحاوى وان لم يتبدل نظرا الى ما فى جوفه من المحوى
الا يرى ان نقطه المحوى اذا كانت فى سمت د وسنا لم
يتبدل لتعارض الميلين احدهما ميله وحركته الى المشرق
وثانيهما الى المغرب والحاصل ان الحاوى لقهره على المحوى
يحدث فيه ميلا الى خلاف ما عليه ميل المحوى فقد
تعارض الميلان ولما لم يقهر الحاوى فيتحرك الى جهة حركته
من دون ميل يعارضه فيها فتبدل الاين والوضع للمحوى
بالقياس اليه فتدبر فيه قال ويجمعهما معنى مشترك
ضرورة ان الامور المتعدده اذا استندت الى مثلها
من الامور يكون ما هو المشترك بين تلك الامور مستندا
الى ما هو المشترك بين هذه الامور فلهذا قال يجمعهما معنى
مشترك يقتضى اشتراكها فى استدارة الافلاك قال لا يمكن
ان ينفك احدهما عن الاخرى اى بالنظر الى ذاته وهما لا
يتخالفان فى الوجوب والامكان وانما قيدنا ذلك به حيث
ان عدم انفكاك احد الامرين عن الاخر بحسب الواقع ليس الا
بالعلية والمعلولية لا مطلقا قال لكنه ممتنع لذاته من البين
انه يمتنع ان يكون امر واحد بالقياس الى امر واجبا والى اخر
ممتنعا لذاته ضرورة ان كل ما يجب باحدهما لذاته يكون كذلك
اذا اخذ مع اى شئ كان وغاية توجيهه ان المحوى اذا كان معلولا

للحاوى يكون ممتنعا لذات الحاوى حيث يلزم منه تصور عدم
الخلاء الممتنع اى السطح الباطن الخالى عن الشاغل وبعبارة اخرى
انه ربما يكون الشئ واجبا لغيره اذا لم يكن ذلك الغير هو الحاوى
ممتنعا لغيره اذا كان ذلك الغير حاويا حيث يلزم من ذلك
تصور الخلا الممتنع لقبوله القسمة لتحدده بسطحى الحاوى والحاصل
ان الحاوى لو كان علة للمحوى يكون ممكنا لذاته واجبا
نظرا اليه فيكون عدم الخلاء ايضا كذلك فيلزم ان يكون الخلا
ممكنا ايضا والا لكان عدم الخلاء واجبا لذاته وممتنعا لقوله
هف مع ان الخلا على هذا التقدير يمتنع لذات الحاوى
شئا دون شئ لتحدده بذلك السطح وهو على خلاف ما اذا
لم يكن الحاوى علة له فانه لا يمتنع الخلا حينئذ لذات ذلك
الغير لعدم لزوم التحديد لما هو محدد بما يحويه بل نظيره
امر الخلا الذى وراء الفلك المحيط فلذا قال الشارح المحقق
ان تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده يعنى ان تصور
الخلا يستلزم امتناع وجوده فان قلت اذا كان علة
لوجود المحوى يكون وجوبه وكذلك يكون عدم الخلا واجبا
بسببه لانه اما يكون عين وجود المحوى او لازما له فيلزم
امتناع الخلا لذات الحاوى لان عدم علة وجود الشئ علة
لعدمه فيكون عدمه ممتنعا بذات علة وجوده فاذا كان
الحاوى علة لعدم الخلا يكون الخلاء الذى هو عدم الحلول
ممتنعا لذات ذلك الحاوى لا فساد فيه قلت ان المراد منه



لزم ان يتصور الخلاء حينئذ لعدم وجود المحوى في مرتبة
وجود الحاوى فيتصور بدون الملاء ففيه تصور الخلاء
مع انه يمتنع ذلك لذلك وبالجملة ان عدم الشيء قسمان احدهما
عدم خارجي في متن الاعيان كعدم زيد الموجود فيه وثانيهما
عدم الموجود بحسب مرتبة عقلية ومن الظاهر انه لا يتصور الخلاء
ههنا اصلا او عدم الخلاء فرع ان يكون الخلاء على هذا التقدير مما
يتصور في السطح الباطن من الحاوى واذ ليس فليس ومن ههنا
اندفع الايراد على قوله هذا يوجب امتناع صدور المحوى عن غير
الجسم ايضا لانه لو صدر عن غير جسم يحويه سواء كان صادرا عن
امر واحد او اثنين على اختلاف القولين الدال احدهما على ان
مبدأ الكثرة كثير والاخر على انه واحد والوسايط شروط والات
لزم ان يكون امكان المحوى مع وجود الحاوى اذ انتم تجعلون
وجود الحاوى علة قبل المحوى والثاني باطل اذ عدم الخلاء ووجود
المحوى معا في الوجوب والامكان فيلزم امكان الخلاء مع وجود
الحاوى ولزم منه المحال ووجه الدفع ان يقال ان الحاوى اذا كان
علة للمحوى يكون وجوده مع سطح الباطن يتصور فيه الخلاء مع استحالة
ذلك لتجربته الى اجزاء وهو على خلاف ما اذا لم يكن هو علة له لانه لا
يلزم منه حينئذ ان يتصور الخلاء الممتنع بل انما يتصور حينئذ عدم
صرف ثم انك بما علمت انه اذا فرض كون الحاوى علة للمحوى يلزم
ان يتصور الخلاء في مرتبة وجود الحاوى واذ ليس فليس ظهر لك اندفاع
شك وهو انه لو تم هذا الدليل على ان احد المتلازمين يمتنع كونه

واجبا لذاته والاخر ممكنا لذاته معلولا له ضرورة ان المعلول
لا يكون معه في مرتبة وجوده فجاز انفكاك احدهما عن الاخر
فاندفع شك آخر وهو انه ان اريد بالمعية المعية الزمانية
فذلك لا يوجب كون احد المتلازمين واجبا لذاته والاخر
ممكنا كذلك وان اريد به المعية الذاتية فهب انه يوجب
ذلك لكن ليس كلا منافيه فان عدم الخلاء ووجود المحوى
ليسا من جميع الوجوه معا لان عدم الخلاء واجب لذاته
ووجود المحوى واجب لغيره فلا يكون احدهما مع
الاخر لكون عدم الخلاء مع وجود علة وجود المحوى
ووجه الدفع ظاهر ضرورة ان كلا منا ليس في مطلق
المعية واما ما قيل من ان الحاوى والمحوى كليهما
لما كانا من الممكنات فيكونان جايزي العدم وهو
يوجب خلو مكانيهما وليس المراد من الخلاء الا هذا
فهو مردود على ما قررنا **قال** بل بسبب انه بظاهره
يخالف ما وجهنا كلامه به من امتناعه بذات
الحاوى فيكون ذلك بسبب فيتوجه اليه انه لم يثبت
امتناع الخلاء لذاته حينئذ وكذلك غيره من الايرادات
قال لان ذلك الغير هو وجود الحاوى **قال** واجبا
بغيره وحينئذ يشتركان في الوجوب والامتناع **قال**
وانما اوردتا ليهما كليا حيث قال حال المعلول مع الحاوى
ولم يقل حال المحوى **قال** واقول الاقتصار على ما قرره ممنوع

لانه داخل في الاول والاول كاف **قال** يقتضي ثبوتا
للخلاء الممتنع لذاته بخلاف تلك الصورة لانه انما
يلزم الخلاء ان لو كان لذلك الجسم مكان حتى لو لم يكن فيه
لزم الخلاء **قال** والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا
الى الخطابة حاصله انه علل عدم كون المحوى علة للحاوى
بعدم ذهاب الوهم اليه علله بالشرف **قال** لان التقدم
بالطبع الحاصل ان شان المتقدم بالطبع على الشيء عدم
استلزامه له فيمكن ان يوجد الحاوى في الخارج بدون ما
هو محوى به فيلزم الخلاء وفيما ذكره الشارح المحقق بقوله
لان التقدم بالطبع الى قوله من غير انعكاس اشارة الى
الاستدلال وانما قال ان المحوى لا يستلزم الحاوى بحسب ذاته
المجردة لانه اذا اخذ بحسب هذا الوصف يكون لا محالة مستلزما
له فتقريره ان احتمال كون الحاوى متقدما بالطبع على المحوى الذي
يستلزم الخلاء فلذا لم يتصد الشيخ له ويمكن ان يقال ان ما يفيد
استحالة كون الحاوى متقدما بالعلية على المحوى يفيد استحالة
تقدمه عليه بالطبع ايض فلهذا لم يتوجه الشيخ اليه والحاصل ان تقدم
الحاوى على المحوى يستلزم امتناع تصور الخلاء لانقسامه حينئذ
فيكون امتناعه حينئذ بالذات اى بذات الحاوى ومن هيهنا
لاح حال ما قال الامام لقايل ان يقول هب ان ما مع العلة لا يجب
ان يكون قبل بالعلية لكن لم لا يجوز ان يكون قبله بالطبع لانا بينا
ان المتقدم بالذات جنس تحته نوعان ولا يلزم من انتفاء

احد نوعي الجنس انتفاء الجنس وبتقدير ان يكون الحاوى متقدما
على المحوى بالطبع لا بالعلية عاد الالزام **قال** ساقط بذلك يعني
بانه لا يجوز تقدمه على المحوى بالطبع **قال** كصورة لها من حيث
اشتراط توقف تاثيرها على البدن الذى نسبتها اليه بنسبة الصورة
الى المادة فكما ان تاثير الصورة يتوقف على المادة فكذلك تاثير
النفس على البدن واما قوله لصورته فمتعلق بقوله مبدا اى ان
مبدئية النفس لا صل صورته فيلزم ما لزم **قال** احدهما ان الجسم
آه انه تتميم للمدعى بانه لو فعل الجسم في الفعل الفعل فهيولاه وصورته
وصورته اولا فيلزم تاثيره فيما لا وضع له وقد حقق ان ليس ذلك
للجسم فليستدرك باقي المقدمات **قال** باعتبار كونه عاقلا قد علمت
ان المراد من ذلك هو التسمية ولكن ما وقع عنه بقوله فهو بلا اعتبار
الاول بظاهره ينافيه **قال** على ما مر وعلى ملاحظة امكان قاعدة
الاشرف من استناد الشريف الى المبدا الحق بتوسط شريف و
هكذا فالعقل الاول شرط لفلك الاول بامكانه وللعقل
الثاني بوجوبه وللنفس بوجوده وقس عليه امر العقل الرابع
نظرا الى العقل الثالث والفلك الثاني ونفسه المجردة وهكذا
وبالجملة انه بملاحظة تلك المقدمة اندفع ما قيل من جواز كون
العقل المتقدم علة للفلك الاخير او كون الافلاك مستندة الى
عقل واحد بجهات كثيرة ومن هنالك ظهر اثبات تعدد العقول
بتعدد الافلاك لا مطلقا فاندفع بما قررناه ما ذكره الشارح
الفاضل على الشيخ بقوله لقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقول انه

صدر عن العقل الاول عقل واحد فقط وعن ذلك الواحد واحد
اخر الى الالف واكثر بحيث لا يصدر عن العقل الواحد الا عقل واحد
ثم يصدر بعد ذلك عنه عقل وفلك ثم عن ذلك العقل عقل
اخر والحاصل ان في الاقل الامر عقولا كثيرة من غير افلاك
نازلة ثم يكون بعد ذلك عقل وفلك ثم يكون بعده عقول اخر
كثيرة من غير افلاك ثم بعده عقل اخر وفلك اخر ومن ههنا لا
يلزم كون الاجرام السماوية مساوية للعقول **قال** ظاهر الفساد
بناء على انه يلزم انعدام سلسلة الموجودات بانعدام واحد
منها لانه اما ان يكون من عللها او من معلولاتها وعلى الاول
يكون انعدامه علة لانعدامها وعلى الثاني يكون انعدامه مستلزما
لانعدامها **قال** جاز وجود كثرة الظاهر من سياق هذا الكلام
ان يتعلق قوله جاز وجود كثرة بقوله ثم اذا جاوزنا فيتوجه
لزوم تجويز كثرة غير متناهية في مرتبة واحدة على ما قال لا يحصى
عددها في مرتبة واحدة ويمكن ان يقال في توجيه ذلك
المقال ان غير المتناهي يجوز اذا لم يكن بين اجزائه ترتب ولم
يقم دليل على استحالته وفيه ان اللازم من كلام الشارح المحقق
كما صوره هو ان مراتب المعلولات لا يجب انقطاعها ففي كل مرتبة
يمكن فرض مرتبة اخرى تحتها وهكذا الى ما لا يتناهي واما كون
الصادر في مرتبة واحدة امور غير متناهية فهو غير لازم مع انه
قد ادعى ذلك بقوله في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له ثم لا يصح جواز
ان يكون قوله وجود كثرة لا يحصى في مرتبة واحدة اشارة الى

الكثرة المتناهية على ان يتعلق الجار في قوله الى ما لا نهاية
له بقوله لا يحصى فيصير مفاده ان في كل مرتبة كثرة لا يقف عندها
بل تحت كل مرتبة مرتبة فيها وجود كثرة الى ما لا يتناهى ثم اعلم
ان من الجائز ان يكون قوله جاز وجود كثرة متعلقا بقوله
ولو جوزنا لا بقوله اذا جاوزنا بل هو الظاهر عند النظر
الدقيق فيستقيم المعنى حينئذ وذلك بان يقال ليس وجود كثرة
لا يحصى عددها في مرتبة واحدة بل في مراتب غير متناهية
قال وهو المسمى بالوجود الظاهر من هذه العبارة تقدم الوجود
على المهية والحق خلافه كما قاله في التجريد من زيادته في التصور
ويمكن توجيه ذلك على وجه يرجع اليه وذلك بان يقال
قوله فهي من حيث الوجود تابعة لذلك محمول على ان العقل
لا يحكم بوجود المهية الا اذا تحقق الوجود فيكون تقدم
الوجود على المهية لا من حيث هي بل من حيث الوجود **قال**
واذا اعتبر ذلك له اي كون الوجود الموصوف بما
ذكره للصادر الاول بينا وله هذه الامور تضمنا اي
في الهوية والوجود والتزاما اي في البواقي **قال** نشركان في
انها حاله في ذاته وبهذا الاعتبار يصدر من العقل
الاول العقل والفلك دون النفس **قال** والثالثة اي و
بهذا الاعتبار مذهب من يقول بصدور الثلثة المشهورة **قال**
هذه الامور اي دلالة العقل الاول على تعقله لذاته وتعقله
لمبدئه على التضمن وعلى الوجود والامكان على الالتزام او بالعكس

قال ما يفيض من الاول لما كان تعقل المعلول المبدء من كمالاته
الفايض عنه عليه عبر عن ذلك بقوله ما يفيض على معلوله قال
وهو افضل حالتيه على زعم من قال بالتنبيه قال على الحالتين اللتين
يحمل ان يكون اشارة الى الامكان وتعقل ذاته ويحتمل ان يكون
عبارة عما له بالفعل وبالقوة قال بانهم نسبوا المعلولات
التى فى المراتب الاخيرة الخ قيل ان سلسلة الوجود ينتهى اليه
واما انه فاعل الكل والمتوسطات شروط فلا فان من الجايز
ان تكون المتوسطات عللا فاعلية قريبة وهو تعالى مبدء بعيد
فلابد من دليل النفى ذلك انتهى ولا يخفى ان هذا الدليل على
نفيه لزوم تقدم الشى على نفسه ضرورة ان العلة الفاعلة للشى
علة لماهيته وهى مشتركة بينهما على تقدير كون فرد من الجوهر علة
للاخر كما بين فى موضعه وايضا قال بهمنيار فى التحصيل
ان سلكت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو برى
من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا هو الاول تعالى لا غير
اذ لو كان يفيد ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا
او جسما كان للعدم شركة فى اخراج الشى من القوة الى الفعل
انتهى ما حاصله ان العلة المعطية للشى ما يكون مصدرا لوجوده
وفعليته ولا دخل فى ذلك لما هو بالقوة فان ما هو بالقوة
من حيث هو بالقوة معدوم ومن البين انه لا يفيد الوجود
والحاصل ان الممكنات ذوات مهيات ووجودات فلا
يصح ان يكون شى منها علة مفيدة والا كان للعدم دخل فى ذلك

ضرورة ان المهية بالقوة والوجود وان صار بالفعل بحسب الفاعل
لكنه امر اعتبارى يتعلق بتلك المهية التى هى بالقوة فيكون مخلوطا
بما هو بالقوة فلا يصح ان يكون مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل
وان كان ذلك ايضا مثله ضرورة ان مفيد الشى لا بد
ان يكون اقوى من ذلك الشى وليس ذلك الا الوجود المتاكد
المجرد عن ملابسة ما بالقوة ومن ههنا اندفع ما ذكره الفاضل
السماكى على ما فى التحصيل بقوله فيه بحث ظاهر لانه ان اراد
بالمعنى فى قوله ما فيه معنى ما بالقوة الصفة المتحققة فى الواقع
سلمنا الملازمة لكن لا نم ان العقل كذلك لما تقرر من ان
ليس له حالة منتظرة وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان
الذاتى الذى يخترعه العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن
منعنا الملازمة مستندا بانه ليس للعدم الذى ينسب العقل
ذات الممكن اليه والى الوجود فى الملاحظة تحقق فى نفس
الامر حتى يكون له شركة فى افادة الوجود وكان لما بالقوة
المحضة شركة فى اخراج الشى من القوة الى الفعل وهو المستحيل
هذا وجه الدفع كما لا يخفى ثم من الظاهر تلك المدعى من
الادلة التى اشرنا ههنا الى بعضها واما ان يكون مصرحا
بها فى الشفاء فلا كما ظنه بعض الاجلاء الاعلام فى اكثر
كتبه حيث يقول ان الشيخ الرئيس صرح فى شفائه بان الموجد
والفاعل منحصر فى الله تعالى وان غيره من قبيل العقول و
غيرها من قبيل الشرايط والالات وما يشبهها انتهى ومن

الظاهر من الشفاء خلاف هذا من ذلك ولا يجوز ان تكون
العلل الفاعلة المتوسطة بين الاول وبينها دونها
في المرتبه فلا تكون عقولا بسيطه ومفارقه فان العلل المعطيه
للوجود اكمل وجودا واما القابلة للوجود فقد يكون اخس وجودا
انتهى وصرف العلل المعطيه الى شروط الفاعل المفيد يجب
البرهان لا ينافي ما ادعيناه **قال** انها على تقدير كونها
امورا عدمية اى اعتبارات عقلية يصلح للعلية **قال** كما في
الوجود اما في الواجب فهو ظاهر واما في الامكان فلان اطلاقه
على الامكان القريب اولى من البعيد **قال** والامكان للاول علة لها
اى علة للمختلفات مع انه بسيط صرف والحاصل ان الاول الحق
لما كان بسيطا صرفا لا تعدد فيه بوجه من الوجوه لا يصح ان يكون
علة للمختلفات فلو كان الصادر الاول متعددا منها يلزم
ذلك كما لا يخفى **قال** ويكون ذلك ايضا واحدا فلا ينافي وحدة
مبدئه والحاصل ان الكثرة الاعتبارية التي للمعلول بحسب صفاته
لا ينافي كونه واحدا مستندا الى واحد حق وهو منزه عن
الكثرة قبل الذات وبعد الذات ومع الذات وبعبارة اخرى
ان الصادر الاول واحد وان لزمه حال او صفة او معلول
ومن هنا ذكر فيثاغورس انه اذا صدر عن الاول واحد
صدر عنه لا واحد **قال** فلو جعلت مبدأ الثبوت الغير
كان دورا هذا الكلام مدفوع لان الاضافة لا يقتضى الا وجود
المضاف في علم الباري لا في الخارج ليلزم الدور الاولى ان يقال

الباري واحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا شئ واحد وما
ذكره مبني على كون الاضافة وجودية **قال** مخلط خلطت الشئ
بغيره خلطا واختلط في الامر الافساد فيه صحاح **قال** بان الجوهر
المفارق العقل البرئ عن الامكان اى الاستعدادي لا
الذاتي والمجرور في قوله ذاتهما يعود الى الحال **قال** وهنالك
تبين ان ما توهمه ابو البركات البغدادي ايضا من كلامهم
ليس بشئ اى ليس بشئ لهذا بعينه اذ لو لم يكن المؤثر هو الاول
لكان الكل منتزعا حقيقيا وكلام الشيخ ينفيه **قال** ولا يمكن
ان يكون ذلك اى الاشتراك في الطبيعة الخامسة **قال** احدى
الصور المقومة اى النوعية الاربع **قال** كما مر اشارة الى ما
سبق منه بقوله تذنيب قد استبان ان ليس للاجسام
السماوية **قال** المص واما الصور فيفيض لا يخفى ان الظاهر
من هذا الكلام وما سبق عنه في اواخر النمط الثاني من
هذا الكتاب من مراتب الصور المتخالفة في المواد العنصرية
بحسب الاستحالة والانقلاب وكذلك في طبيعيات كتاب الشفاء
سيما ما وقع عنه فيها بقوله فان كان الممكن يعني انه يمكن
ان يكون شيئا في غيره فان امكان وجوده ايضا في امكان
وجوده ايضا في ذلك الغير لانه يشمل الصورة نوعية كانت
او جسمية وكذلك الاعراض ومن الظاهر انه يصح ان ينقلب الماء
هواء بقيام القوة الاستعدادية التي للصورة الهوائية به
وكذلك وقع عنه ما يشهد به ايضا حيث قال والممكن ان يكون

[illegible]

لايخلواما ان يكون ممكنًا ان يكون شئا اخر فاذا تمهد هذا
فنقول ان جملة ما اشرنا اليها التي ذكرها الشيخ هٰهنا وفي غير
هذا الموضع ينافي ماذكره في المقالة الاولى من الفن الخامس
في الاثار العلويه في فصل تكون المعدنيات في بيان استحاله
الكيميا من لزوم الانقلاب بقوله واما مايدعيه اصحاب الكيميا
فيجب ان نعلم انه ليس في ايديهم ان يقلبوا الانواع قلبًا حقيقيا
لكن في ايديهم ومايترتب عليها من عدم حسن امكان سلب الفصل
الممنوع وكسورها وانه اذا كان الشئ مجهولًا كيف يمكن ان يقصد
ايجاده او افقاده وان سلخ هذا الاصباغ والاعراض من
الروايح والاوزان مما لايجب ان يصر على جحد سلب الصورة
النوعية وان يقوم برهان على امتناعها بحسب المفهوم والالتزام
انتهى ولايخفى ان الظاهر من الاصول المعطاه كون المؤثر في
الوجود هو الله تعالى وان كان ذلك بحسب الشرايط والمعدات
التي من قبلنا وماقاله من استحالة الحقايق ينافي ماله في
اواخر النمط الثاني كماقلناه سيما ماقاله بهذه العبارة وقد
تحلق النار بالنفاخات من غير نارٍ وبهذه العبارة وقد
تحل الاجساد الصلبه الحجريه مياهًا سالة بعرف ذلك اصحاب
الحل كماتجمد مياهًا جارية تنرسب حجارة صلدة فهذه الاربعة
قابله لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة وبهذه
العبارة تارة اخرى وان يستحيل لها العناصر فيصير غير
النار نارًا وغير الارض ارضًا وفيما سياتي بهذه العبا

واعلم ان في الطبيعة عجايب وللقوى العاليه الفاعله والقوى
السافلة المنفعلة اجتماعات على غرايب وتارة اخرى في
كتاب النفس من الشفا، في فصل في احوال القوى المحركة
وضرب من النبوة المتعلقه بها بعدما بين بعض البيانات
من القوى المحركه وبين بعض احوال النبوة وبالجملة فانه
يجوز ان يتبع ارادته وجود مايتعلق به باستحاله
العنصر للاضداد المؤثره فيها وهذه ايضًا من خواص
القوى النبويه وذكر ايضًا في قوة النفس وتاثيرها
بانها تبرئ المريض وتمرض الاشرار وسعها ان يهدم
طبايع وان يؤكد طبايع وان يستحيل لها العناصر
فيصير غير النار نارًا وغير الارض ارضًا ونظاير هذا
الباب في هذا الكتاب وذلك الكتاب كثيرة جدًا فالفرق
بين هذا الانقلاب وساير الانقلابات في جواز بعضها دون
بعض من قبيل التخصيصات في العقليات مثل هذا عن مثله
غريب قال وهذا هو الاستحقاق يشير بذلك الى الاستحقاق
كون المادة في حقها ان تفيض وان كان ذلك باستعدادها
فقد ظهر الفرق بينهما من وجه فليتدبر قال اذا صارت فعاله
صارت محركة لهذه الاجسام هذا يشعر بان البسايط يتقدم
على الممتزجات بحسب الزمان لان المزاج يتوقف الحركه في
الكيف وهي زمانيه فتكون البسايط في زمان لم تكن فيه
الممتزجات وحينئذ ينتقض قولهم لان النفوس الناطقه

غير متناهيه لان لها ابتداءً زمانياً وهذا الزمان الذى فيه
يمكن ان يفرض انه آخر فلو كانت غير متناهية لزم انحصار ما لا
يتناهى بين حاصرين ويعلم من هذا ايضا ان نوع الانسان
وساير المواليد ليست بقديمه قال واختلاف القوابل ممنوع
لجواز ان تستند الى القوابل وتعين الصدور لا ينافى ذلك
قال وقد تقدم جوابه اى فى النمط الثالث حيث حقق فيه
ان الارادة الجزئية كما كانت سبباً لحدوث حركة جزئية فتلك
الحركة ايضاً سبب لحدوث ارادة جزئية قال على الوجه الاشرف
اى المنزه عن التغير قال المص تامل كيف ابتداء الوجود
من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى لانه يبتدى
من الوجود وينزل ثم يعود ويصعد الى الوجود قال وبعدها
مرتبه النفوس السماويه ليست بعد مرتبه العقول مطلقاً
لان نفس الفلك الاقصى ليست بعد عقل الفلك الثانى وهذا
بالنسبة الى الثانى والثالث بعد العقل الاول فتقدم على نفس
الكل والعقل الثانى على الفلك الثانى وهكذا فى الصور والاجسام
قال والاعراض الجسمانيه اليها ممكن بناء على ان الوضع يمكن
بين السماويات الفاعله والارضيات القابله للاعراض و
الكيفيات ويمكن المناقشه بانه لو صح ذلك فيه لصح ان يكون
الوضع بين السماويات والمواد القابلات لتلك الصور من
مصححات تاثيرها فيها قال من الجانبين الى الهيولى وذلك بان
يعتبر التناول فيهما فاندفع ما يتوهم من ان اول مراتب العود هو الاجسام

البسيط

البسيطة النوعيه وآخرها هو العقل المستفاد وليس للنفس وجود
واثرفيها قال وكمالاتها الذاتيه اى صفاتها القائمة بجوهر
ذواتها لا فى آلاتها وان كان البدن شرطاً فيها ولذلك كانت
باقيه ببقائها لان المراد من الصفات الذاتيه ما تستند اليها
ليتوجه انها قابله لها لا فاعلة اياها فلا تكون تلك الصفات
كمالات ذاتيه للنفس لعدم كونها مقتضاةً لها قال وذلك
علمت ان استثناء عين التالى لا ينتج وازيدك بيانا اى ازيد
ما يدل على استثناء عين المقدم لا ينتج هو ان ما يفعل
شيئا اذا عرض له ما يمنعه ولا يصدر عنه فعل لا يدل على انه
ليس بفاعل كما فى هذه الصورة فان كلال البدن وان كان يمنعه
لكن لا يدل على انه ليس بمجرد قال فان الفاعل والقابل اى
ملكة الاتصال لها اى للنفس قال ليست بآلات لها اى
للكمالات الذاتيه قال بالوجهين الاولين ضرورة انه
لا يكون فى هذا السن اتم اقتداراً على الفعل بالنسبة الى
سن النمو كما مثل به قال بين الامرين اى الانحطاط والنمو
كما فى سن الانحطاط فانه تكل الآلات مع زيادة قوة النفس
قال قال الفاضل الشارح معترضاً على ذلك لجواز ان يكون
يعنى لا نسلم انه لا يجوز ان يكون تعقلها بآلة ولم لا يجوز ان
يكون بالة جسمانيه وهى الصحة المعتبرة من اول زمان الطفوليه
الى الكهولة وانها باقيه والنقصان الحاصل فى زمان الكهولة
واقع فى الزايد على شرط التعقل دون ما يقع فى زمان الشيخوخه

فانه واقع فى نفس القدر المعتبر وازدياد التعقل الحاصل
زمان الشيخوخه بناء على الممارسة قال والاول امر لا يحتمل الزيادة
والنقصان لانه لو انتفى يلزم انتفاء ذلك الشئ قال لا يزيد ولا
ولا ينقص وذلك لان الكلام لما كان فى الكمالات الثابته
العقليه لم يصح ان يكون ازديادها وانتقاصها بازدياد الصحه وانتقاصها
لعدم كونها كمالات حسية مكتسبة من آلات جسديه ليصح اختلافها
باختلافها قال لا تختلف لاختلافها اى بالزيادة والنقصان قال
فغير ما نحن فيه لان الكلام ليس فى ان حصول الكمالات الثابتة
وزيادتها من اين بل انما الكلام فى كون تلك الكمالات
القابله للزيادة والنقصان للنفس من دون آلات وزيادتها
بحسب الفاعل وجودته بامور ثلثة والى هذا اشار بقوله على ما
مر فتدبر وبالجملة ان كلامنا فيما يكون جودة الادراك بواسطه
جودة الالة فلو كان الادراك بها لاختل التعقل باختلال
الآله قال والعاقله وان كان تعقلها جواب عن منع الكبرى
وهو ان ما قلتم ان الانفعال يدل على كلال يفضى الى كلال
العاقله لانفعالها فاجاب بالفرق وهو ان الآله مركبة بخلاف
العاقله قال واعتراض الفاضل الشارح بتجويز كون العاقله
مخالفة اى لم لا يجوز ان يكون القوة العاقله من القوى البدنيه
ولكن يكون مخالفة فلاجل ذلك ما صدق على احدهما ما صدق
على الآخر قال بحصول الصورة كما فى الكليات قال والمستمرة الوجود
وهى الصورة المتعلقه المادية قال لان الاعراض المختلفة اى

فى الاشخاص المتفقه بالنوع قال حال فى محل كذلك اى غير
محسوس وهى النفس قال فاقول ان مهية الشئ هى ما
يحصل فى العقل حاصله ان المراد بتصور المهية تصورها
بدون العوارض المشخصه قال فان المعقول من السماء
الخ ان المعقول بالذات هو الصورة العقلية لا الحقيقة الخارجية
كما يلوح من ظاهر كلام الشارح المحقق فلا يتوجه اليه ما اورده
من الايراد بل الظاهر انه انما يرد على تقدير كون المعقول
هو الامر الخارجى فليتامل فيه قال مع مقابلاتها اى التجرد
قال مع فصل يقومها اى البياض بفرق البصر قال مع فصل
آخر يقومها وهو جمع نور البصر على ان السماء المقوله جواب
عن قوله ان صورة مهية السماء عرض بان يمتنع بل هى عبارة
عما ذكر من غير ان يدخل العرضيه فى مفهومها قال مطابقه
لها اى على معنى انها اذا وجدت و التبست بالمادة كانت
نفس المهية والجواب عنها بعد ما مر اشارة الى ما سبق من
الاشاره الى تغاير الصورتين بالعدد دون الحقيقه
فلو حل احدهما فى محل الآخر كان مخالفا له فى الحقيقه وهذا
ممنوع قال هذا النوع جواب عن قوله لا يلزم اجتماع
المثلين تقرير ذلك ان يقال المدعى لزوم ذلك لانه
اذا كانت الصورة المتعلقه حاله فى الحال والمحل يكون
مقارنا له ومن المستحيل اقتران الصورة المتجرده للحال
دون المحل وحينئذ يكون تلك الصورة ايضا حاله فى

محل النفس الناطقه فيلزم ما ذكرنا فالمراد حينئذ من الشئ
فى قوله باقتران الشئ الصورة المعقوله وباحد الشيئين الحال
دون الحال فى محلها ويمكن ان يقال ان المراد من الشئ هو
الصورة المستمرة واحد الشيئين الحال دون الاخر المحل وحينئذ
يلزم ذلك ايضا لان الصورة المستمرة اذا كانت مقارنة
للحال كانت مقارنة للصورة المعقولة التى فيها فيلزم اجتماع
المثلين وهى النفس الناطقه وكلام المص يحتمل الامرين قال
اقتران الشئ الخ حاصله انه يلزم اجتماع متماثلين فى محل
واحد سواء كان ذلك المحل هو العاقله او محلها وان الشئ
فى قوله اقتران الشئ هو الصورة المستمرة والشيئان
المتقارنان العاقله ومحلها فيلزم من اقتران الصورة
باحدهما مقارنتها للاخر وكذلك الامر فى الصورة المتجدده
فقد اجتمعت الصورتان فى كل منهما فيلزم من ذلك اجتماع
متماثلين مرتين فى محلين ثم من الظاهر اذا كان محل
العاقل هو المادة بخلاف ما اذا كان هو الجسم لعدم لزوم
اجتماع متماثلين فى محل واحد وان لزم كون احدهما محلا
للاخر نعم ان من الممكن ان يقال ان العاقله والصورة
القائمة بها لما كانتا متقارنتين فاذا قارن الاول الجسم
الخارجى لقد قارن صورته ايضا فيلزم اجتماعهما فى
العاقله وفيه ان مقارنة الجسم للعاقله مقارنة المحل
للحال ومقارنة صورته لها مقارنة الحال للمحل فلا يلزم

بمجرد المقارنة كون الجسم وصورته حالين فى العاقله
مجتمعين فيها ومن ههنا ظهر المناقشه فيما اذا كان
محل العاقل هو الماده ايضا بان مقارنة الصورة الخارجية
للمادة مقارنة الحال للمحل ومقارنتها للعاقله مقارنة
احد الحالين للاخر ومقارنة الصورة العقلية للعاقله
مقارنة الحال للمحل ومقارنتها لتلك الصورة الخارجية
مقارنة ما يكون محلها يقارن تلك الصورة فى الحلول فى
محل واحد قال ومع ذلك اى ولو سلم ان الحلول لا يقتضى
ذلك لكن الحال باق لانه اذا كانت الصورة حالة فيهما معا
كانت حالة فى المحل ولزم ما ذكر قال الجسم قد يحل فيه اعراض
مثل اللون والرايحه وغيرهما قال ولا شك لان وجوداتها
الخ لو كانت نفس ماهياتها لم تكن الوجودات متماثلة فلا يحصل
حينئذ الثبوت قال والجواب ان الوجود ليس بعرض اى لا
نسلم ان الوجود عرض وانما يكون كذلك لو كان موجودا ولو
سلم ذلك ولكن لا نسلم انها متماثلة لقولها بالتشكيكات على
حقايق مختلفه قال وهذه الاعتراضات فان قيل لم اخر هذا
الايراد مع كونه الاعتراضات قلنا لانه يبتنى على الاصول الفا
قال نتيجة الحجج المذكوره وهى ما مر فى النمط الثالث قال ولا كان
كل باق الخ ليس الامر كذلك كما فى البارى الحق الاول والعقول
ولكن فى اطلاق البقاء الزمانى عليها نوع مسامحة الا ان
يكون ذلك من قبيل التعبير عن الاشرف بالاخس او يراد من ذلك

معية زمانيه لاسبى الى الفيه فتدبر قال فاذن له للتفريع بيانه
ان فعل البقاء وقوة الفساد لما تغايرا يلزم ان يكون ذلك لتغاير
مبدئهما على ما قال كالامرين مختلفين ومن ههنا ظهر حال ما قال
بعض الناس ان اختلاف المحل والموضوع لا يلزم بمجرد المغايرة
بين امرين بل انما يلزم ذلك من التقابل بين امرين فلا يصح التفريع
المذكور في الشرح بقوله فاذن هما امرين مختلفين ولهذا عدل
المحاكم عن ظاهرها وحملها على مجرد التعقيب واشار اليه بلفظ الثاني
وصرح بانه لم يذكر دليلا عليه اذ لو كان متفرعا عليه لكان دليله
مذكورا هذا كلامه ووجه دفعه عرفته والقول بان الدليل عليه
غير مذكور وهو محسوم بان قوله والامكان كل باق له اقوى
دليل عليه قال واما كلما له فيه ان تقوم كل مركب بالصورة المقومة
له الحالة في جزء آخر منه والا لم يكن المركب مركبا فالقول بحصول
مركب من اجزاء لا يكون شيء منها حالا في الآخر مجرد دعوى قال
هذا جواب عن سوال هذا النقض غير وارد لان الكلام في الجوهر
قال كما تقرر في الاصول من ان تغير المتغيرات بالحركة فلذا
قال ابو نصر الفارابي انه لولا الحركة لما حدث شيء من الاشياء
لان حدوثه بحدوث الاستعداد وهو تابع للحركة فالنفس بعد
مفارقتها لم يتغير ولم ينتقل من حال الى حال فتكون باقية مع كمالاتها
الذاتية قال بالتشابه كما يقال للشكل الانسانى الحاصل في القرطاس
او الجدار انه الانسان لمشابهته له قال والا فجميع انواع الاعراض
له استدلال على المطلوب بطريق الخلف بانه لو لزم من ذلك تركب

النفس

النفس من المادة والصورة لزم تركب الانواع العرضية منهما
قال وذلك مبدأ الصورة اشار الى كون الانسان مصورا
بصورتين نوعيتين مجردة ومادية قال ولم يوجب استيجابه
لفساد تلك الصورة هذا الاحتمال لا يوجب الجزم بان الموجب
لتلك الصورة لا يجوز ان يكون موجبا لكون فسادها سببا
لفساد الحادث لانه من الجائز ذلك قال وان كان بطل منه ذلك
اى بطل الحال الذى كان له قال وما بالقوة صار ما بالقوة
كما يقال صارت النطفة انسانا قال اما تجربة عقل الفعال لانه
لا يخلو اما ان تتحد النفس به كله او ببعضه وعلى الثانى فساد
الاول وعلى الاول فساد الثانى قال موجود بهما من الناس من
قال انا لا نم انهما لو كانا موجودين بوجودين كانا اثنين
وانما يكون كذلك ان لو كانا موجودين بوجودين وتعينين
لم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد
وهو عين النزاع انتهى ولا يخفى ما فيه ضرورة ان تكثر
الوجود وتوحده بتكثر الذات وتوحدها فلو كان هنالك
وجود واحد تكون ذات واحدة وبالعكس وقس عليه امر
متعدد وذوات متعدده قال واعلم ان في وجود الصورة
لان الصورة حينئذ باعتبار انها من ذاتها تكون معلولة
لذاته وباعتبار انها في ذاته يكون العاقل قابلا لها وفى
وجود الانفعاليات منها انتهى نظرا في هذا الترديد فيه
نظر لان حصول الصورة المعقوله من ذات العاقل بالقوة به

لان العقل بالقوة لا يخرج الى العقل بالفعل الا بواسطة مخرج خارجي
كما بينه الشيخ في النمط الثالث وهذا يمكن دفعه لان النفس تدرك
الكليات من ذاته لما قرر و في صدر كتبهم ان النفس في بدو
الفطرة عارية قال حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل اي من
الترتيب والنظام الواقع الذي عليه الوجودات بناء على ما قاله
ان العلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة بعينها دون ماهيتها
قال المص وهم وتنبيه ولعلك تقول الى قوله فمقول انه
لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته
ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة فان قلت
ان ما ذكره في هذا الكتاب حيث قال وكثرة اللوازم العلمية
من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة يدل على
تحيره بين مذهبي ثاليس وانكسمايس في مرتبة العلم التفصيلي
قلت لعله اشار بهذا الترديد الى انه لا فرق في عدم انثلام
وحدته الحقة في تكثر تلك الصور العلمية سواء كانت قائمة
بذاته او بغيره من العقل المفارق وكما ان في الصورة الثانية
لا يلزم انثلام وحدته تعالى كذلك لا يلزم من الصورة الاولى
التي هي مطلوبة ومن ههنا لا يلزم من ذكر الصورة الثانية
كونه مذهبا له على الترديد بل انما ذكره لتوضيح عدم انثلام
وحدته بها وعدم الفرق في ذلك بينه وبين ارادة من
قيامها بذاته تعالى ثم لا يخفى ان الشارحين لكلامه هذا
والمحاكم وغيره على ان هذه العبارة تدل على ان له تعالى علما

حصوليا

حصوليا فلذا اوردوا عليه الايراد ثم ان العلامة الدواني
زاد في طنبور الحسان نغمة فقال في رسالته في اثبات الذات
والصفات ان ظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك لكنه قد صرح
في الشفاء بنفيه حيث قال هو يعقل الاشياء دفعة من غير
ان يتكثر بها في جوهره او يتصور في حقيقة ذاته تعالى بصورها
بل يفيض عنها صورها معقولة وهو اولى بان يكون
عقلا من تلك الصورة الفائضة من عقليته ولانه
يعقل ذاته وانه مبدأ لكل شيء يعقل من ذاته كل شيء ولا
يخفى ان هذا المقام لما كان من مزالق الاقدام فجدير
بنا ان نشير اولا الى دفع التدافع بين ما في الشفاء
والاشارات ثم نشير الى ما هو الحق الصريح ثانيا فنقول
ان ما في الاشارات من الاشارات في الحضوري والحصولي
على محاذاة ما في الشفاء في ذلك حذو النعل بالنعل فان كان
في ذلك علم حصولي يكون ههنا ايضا كذلك وان كان الحضوري
يكون ههنا ايضا كذلك وان كان الحضوري يكون ههنا ايضا
كذلك وذلك بان يقال ان الواقع بعد ذلك المنقول عن الشفاء
بهذه العبارة واعلم ان المعنى المعقول قد يوخذ من الشيء الموجود
كما عرض ان اخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته
المعقولة وقد تكون الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الموجود
بل بالعكس كما انا نعقل بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة
المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا تكون وجدت

نعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى
العقل الاول الواجب الوجود هذا فانه يعقل ذاته وما
توجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فتتبع
صورته المعقوله صورة الموجودات على النظام المعقول
عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء المضى والاسخان الحار
بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وانه
عقله هذا كلامه وهو منطبق بظاهره على ما تقدم على هذا التنبيه
الذى نحن بصدد توضيحه بقوله تنبيه الصورة العقلية
قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصورة الخارجية مثلا
كما نستفيد صورة السماء وقد يجوز ان تسبق الصورة
اولا الى القوة العاقلة ثم نصير لها وجود فى خارج مثل ما
نعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله
واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني وكذا على محاذاة
ما تقدم على هذا التنبيه بقوله تذنيب فيظهر لك من هذا
ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية
تقرر شى فى اخر وما يتاخر عن هذا التنبيه بقوله اشارة
ادراك الاول للاشياء من ذاته فى ذاته هو افضل انحاء
كون الشى مدركا ومدركا وكذا ما يتاخر عن ذلك المنقول
اولا بقوله تذنيب فالواجب الوجود يجب ان لا يكون هناك
علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضى
والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون

علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الدهر والزمان
وكذلك ما سبق من الشيخ فى بعض فصول النمط السادس بقوله
لا تجد ان طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلى فى
العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام
على ترتيبه فى تفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية ثم
قال وهذه جملة ستهتدى سبيل تفصيلها اشارة الى ما ذكره فى
هذا النمط الذى الان بصدد توضيحه كما ذكرنا فاذا تمهد هذا
فنقول ان هذه الاشارات الواقعة عنه فى هذا الكتاب على
محاذاة ما وقع عنه فى الشفاء تلك التصريحات سيما ما وقع
عنه بعد ما نقلنا عنه عن الشفاء بهذه العبارة ولا تظن انه
لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة وكانت كثرة الصور التى
يعقلها اجزاء لذاته وكيف وهى تكون بعد ذاته لان عقله
لذاته ومنها يعقل كل ما بعده فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته
فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته بل نقول ان ما
فى الشفاء بقوله وان كانت معا لا تتقدم ولا تتاخر فى الزمان
فلا يكون هناك انتقال فى المعقولات ينطبق على ما فى هذا
النمط من هذا الكتاب بقوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون
علمه بالجزئيات الى قوله المقدس العالى عن الزمان واما توجيه
ما وقع عن الشفاء بقوله من غير ان يتكثر بها فى جوهره فبان
يقال ان الظاهر منه ما يلوح من قوله وكيف وهى ايضا بعد ذاته
نفى الكثرة عن مرتبة جوهر ذاته بحسب مرتبة ذاته على ان يكون

اجزاءً منه فيكون فيه نفي الكثرة قبل الذات هذا على تقدير
تسليم ان يكون ما في الاشارات زيادة صفة العلم على الذات
والحاصل انا لو سلمنا كلام الفاضل الدواني في كون هذه
العبارة اشارةً الى العلم الحصولي فنقول مثله ما في الشفاء سيما
ما وقع فيه بعد هذا بقوله على ان المعقولات والصور التي بعد
ذاته انما هي معقوليته على نحو المعقول العقلي لا النفساني وانما
لها اليها الضافة المبدء الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات .
على الترتيب بعضها قبل بعض وان كانت معًا لا انقدم ولا
تاخر في الزمان فلا يكون هناك انتقالات في المعقولات
لانه في جواب ذلك الظن المعبر عنه بقوله ولا تظن انه لو كانت
والحاصل ان ذلك الجواب مشتمل على الوجهين احدهما ما هو التسلي
على العلاوة المعبر عنه بقوله على ان المعقولات اه على وفق
ما ذكر في الاشارات وينطبق عليه حذو النعل بالنعل واما قوله
على ان المعقولات فهو جواب آخر وذلك على خلاف ما عليه هذا
الفاضل الدواني حيث جعله بيانا لما سبق على ان يكون تتمة على
بحثه لا علاوة ولو قطعنا النظر عن هذا كله فنقول ان قوله
وكيف وهي بعد ذاته يشعر به ايضا وكذا ما وقع عنه بقوله من
غير ان يتكثر في جوهره وذلك لان الظاهر منه انه لا يلزم من
كثرة صفاته الحقيقية كثرة ذاته بذاته لان جوهره في قوة ذاته
وعلى سياقته ولعل هذا على سياق قوله في الاشارات جاءت الكثرة
لازمة لا داخلة في الذات بل ان قوله في الاشارات جاءت

لازمة لا داخلة وكثرت اللوازم من الذات ما ينا وغير
مباينة لا تثلم الوحدة ومودى ما وقع عنه في الشفاء بقوله
من غير ان يتكثر جوهره بها ثم ان تلك الصفات لما كانت
غير متدرجة الوجود لا يستلزم كثرة جوهر ذاته فضلا عن
مادية فقد اتضح ان الكثرة الصفاتية ليست كثرة ذاتية
ولا مستلزمة لها فلذا يعبر عن نفي الثانية بنفي الكثرة قبل
الذات وعن نفي الاول نفي الكثرة بعد الذات فلا منافاة
بين ما وقع عن الشيخ في الشفاء وبين ما وقع عنه في الاشارات
بل كلاهما متطابق متلائم ليس ما في احدهما صريحا بخلاف الآخر
كما ظنه هذا الفاضل وقس عليه ما وقع عنه بقوله او يتصور في
حقيقته وذلك على ان يكون اشارة الى ان تلك الصور ليست
صور حقيقة ذاته بان يكون من قبيل الصور المنوعة المخصصة التي
يكون من قبيل الصور التي يكون في الهيولى بان يقررها او يعينها
او من قبيل الفصول التي يجري مجرى الصور نظرا الى الاجناس
والى ابطال بعض التوهمات اللاحقة من فحاوي كلمات مموهة
الفلاسفة في الجاهلية الاولى من ان الواجب من قبيل الهيولى
وهذه الصور من قبيل الصور القائمة بها نعوذ بالله عن
هذه الاهواء، ومن اتخذ الهه هواه فكان امره فرطًا
او يكون من قبيل المادة المتحدة مع الصور كما نفهم من ظاهر
كلام فرفوريوس واشياعه وبعدا للسيا والتي توافق جميع
ما في الشفا بجميع ما في الاشارات من دون ان يكون بينهما تنافي

مرتبة بصرك ذلك الحساب وما قاله ايضا ليس علمه بذاته مفارقا
لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته
بل لازمه لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب مقابلة
القوة والقدرة الغير المتناهية فلا كثرة في الذات بل
بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان بل ترتيب
الوجود لكن لتلك الكثرة ترتيب الى الذات يطول شرحه و
الترتيب يجمع الكثرة في نظام والنظام وحدة ما فاذا اعتبر
الحق ذاتا وصفاتا كان كلا في وحدة فاذا كان متمثلا
في قدرته وعلمه ومنها ومنهما تحصل صفة الكل مقررة
ثم تكثر المواد فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت
عليه احديته ذاته وما قاله بهذه العبارة ليس علمه بذاته
مفارقا لذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته
بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهية فلا كثرة
في الذات بل بعد الذات ثم لا يخفى ان ما ذكره الشيخ في
الشفاء من غير ان يتكثر في جوهره على محاذاة ما
ذكره المعلم الثاني بقوله فلا كثرة في الذات وقس عليه
ما وقع عنه بعد هذا بقوله يكون عنه لا فيه يعني
انها تكون فيه على انها عنه لا عن غيره كما عليه امر
العقول لان الصور فيها عن غيرها كما اشار اليه
في هذا النمط بقوله ان ادراك الاول للاشياء من
ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركا و

ان كان حضوريا فحضوري وان كان حصوليا فحصولي
فالحكم بكون الاخير في الاشارات والاول في الشفاء تحكم
صرف كما لا يخفى وكذلك ليس متحيرا فيهما كما قاله العلامة الخفري
ثم ان جميع ما ذكر عنه في هذا الكتاب وفي ذلك الكتاب يصح ان
يكون تفصيلا لما وقع عن الشيخ في كتاب النفس في فصل
افعال المصورة والمفكرة بقوله فنقول ان معاني جميع الامور
الكائنة مما سلف ومما حضر ومما يريد ان يكون موجودة
في علم البارى والملائكة العقلية من جهة وموجودة في انفس
الملائكة السماوية من جهة ثم قال وسيتضح لك الجهتان في
موضع آخر انتهى ولعل مراده من موضع اخر هو ما نقلنا
ثم نعود الى الراس فنقول ان الظاهر منهما خصوصا على تقدير
تسليم ان يكون الظاهر من الاشارات هو الحصولي هو ان
تلك الصور العلمية للاشياء التى في صقع جبروته لا ينبغي
ان يكون اجزاء لذاته الحقة من كل جهة او صورا محصلة له و
الى هذا اشار ما وقع عنه في الشفاء بقوله ولا تظن انه لو كانت
الى قوله فلا يكون هناك انثلام في المعقولات وقوله
على ان للعلاوة او النتيجة ومدخولها ان المخففة لا المثقلة
وهو على محاذاة ما قاله المعلم الثاني في فصوصه علم الاول
لذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم تكن تلك
الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما تسقط من ورقة الا يعلمها ومن
هناك يجرى القلم في اللوح جريا متناهيا الى الغير اذا كان

فى كتابه التعليقات ان هذه الموجودات من لوازم ذاته
ولوازمه فيه بمعنى انها تصدر عنه لا عن غيره فيه فيكون
ثم قابل وانفعال وقولنا فيه يعتبر على وجهين احدهما
ان يكون فيه عن غيره والاخر ان يكون فيه لا عن غيره بل
فيه من حيث يصدر عنه وبقوله ايض فى بعض مراسلاته
الى بهمنيار العقل الذى يعقل المعقولات فيه ايضا
المعقولات كاللوازم لذاته فهو يعقلها فى ذاته عن
ذاته وفى غيره ايضا ومن ههنا لاح ايضا سر ما ذكره
بقوله انه يعقل كل شى من ذاته وذلك يجب ان
تلك الصور لما كانت مستفادة منه فيكون عاقلا
عن ذاته لكل شى واما كون ذاته ملاصقه لصفة
ممكنه فقد تصدى للجواب عنه مع الاشارة الى هذا
الايراد ايضا حيث قال ويحفظ ان لا تكثر ذاته
ولا تبالى بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما
ممكنة الوجود فانها من حيث هى علة لوجود زيد
ليست بواجبه الوجود بل من حيث ذاتها ثم لا يخفى
ان للعلم معانى ثلثة احدها العلم بالمعنى المصدرى
الاضافى الذى يشتق منه علم ويعلم وعالم وثانيها الحاصر عند
الذات المدركه وثالثها منشاء الانكشاف وما وقع
عن الشيخ فى هذا الكتاب وذلك الكتاب من انه يعقل
بذاته جميع الاشيا محمول على المعنى الاخير ومن كون الصور

متاخرة

متاخرة عن ذاته محمول على المعنى الثانى واما ادعاه
المحقق الدوانى من الصراحه فيما وقع عن الشيخ فى الشفاء
فى نفيه مجرد دعوى ضرورة ان قوله ولانه يعقل
كل شئ فانه لا صراحة فيه وكذا ما وقع عنه بقوله
وهو يعقل الاشيا دفعه بل انه متشابهة الطرفين ثم
ان ساير عباراته دالة على نقيض ما ادعاه فيكون
المراد من قوله معًا ما لا يكون متعاقبا بل يكون مجتمعا
هذا غاية ما يمكن ان يقال فى الجواب عما يترائى من
المنافاة بين ما فى الشفاء والاشارات والا فالحق
انه تعالى يعلم من ذاته جميع الموجودات لانه مسبب الاسباب
فيعلم من ذاته اسباب الموجودات من العقول والنفوس
والافلاك والكواكب وخواصها وحركاتها واوضاعها
التابعه للحركات ولزم من ذلك ان يعلم جميع الحوادث
التابعة للاوضاع والحركات دفعة ولهذا حكم بتمثلها
فى العقول والنفوس ثم ان جميع الموجودات من العاليات
والسافلات وصورها من المجردات والماديات يكون
منكشفة على ان يكون مصحوبة للانكشاف وان كان مبدء
انكشافها هو ذاته تعا والظاهر من كلام الشيخ بنظر التدقيق
ايضا هو هذا من دون تدافع ولا منافاة ويظهر ذلك بعد
تمهيد الفرق بين تعقل الكثرة وبين نفس الكثرة ولا يلزم من
كونها بعد الذات كونها قائمة بها ليلزم قيام الكثرة به فلهذا

قال الشيخ في التعليقات الاول بسيط في غاية البساطة والتجرد منزه
الذات عن ان يلحقها هيئة وحلية جسمانية وعقلية بل هو صريح
ثبات على وحدة وتجرد وكذلك الوحدة التي توصف بها
ليست هي شيئا يلحق ذاته وذلك حيث قال الاول يعقل ذاته ثم
من ذاته يعقل كل شي فهو يعلم العالم العقلي دفعة من غير احتياج
الى انفعال وتردد من معقول الى معقول وانه تعالى ليس يعقل
الاشياء من الامور الخارجة عنه كحالنا عند المحسوسات
بل يعقلها بذاته من ذاته وليس كونه عاقلا بسبب وجود الاشياء
المعقولة حتى يكون وجودها قد جعله عقلا بل الامر على العكس اي
عقله تعالى للاشياء جعلها موجودة ليس شي مكمله فانه الكامل
لذاته المكمل لغيره فلا يستفيد وجوده من وجوده كمالا هذا كلامه
ولا يخفى عليك ان مبدء الانكشاف لما كان ذاته بذاته فيكون
وجود الاشياء منكشفا بسببه ومن ههنا لا حاجة في ذلك
الى قيامها بذاته تعالى كما يشعر به ظاهر اشاراته وكونها منكشفة
عنه تعالى لا يستلزم ذلك كما لا يخفى وكذلك لا يستلزم ذلك
وقع عنه بقوله ادراك الاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء
كون الشي مدركا وذلك لان توسط حرف الجر بين شي وشي لا يقتضي مغايرة
ذاتية بين المتعلق والمتعلق ليلزم من ذلك قيام صور الاشياء
بذاته تعالى فلهذا قال في الشفاء ان المعقول هو الذي ماهيته المجردة
لشي والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشي وليس في شرط هذا ان يكون
هو ولاخر بل شي مطلق والشي اعم من هو او غيره هذا كلامه

ان

ان فيه توسط اللام بين الشي ونفسه فاذا جاز ذلك لم يجز
توسط من بين شي ونفسه على ما يفصح عنه قولهم العلم هو الصورة
الحاصلة في الذات المدركة الشاملة لعلم الشي بنفسه وبغيره فيكون
كلامه في قوة ان علمه بذاته الذي هو عين العلم بمعلولاته ملزوم
ان يكون له تعالى فيه او عنده صور هذه الاشياء ضرورة انقسام
العلم بانقسام معلومه فكان علمه تعالى صورا في ذاته باعتبار
انه علم بمعلومات كثيرة وبهذا يظهر توجيه ما في الاشارات
والشفاء من قيام الصور بذاته تعالى من دون فساد ولا
تدافع ومنافاة ثم انه بما قررنا ظهر ان ما ذكره الشيخ في
التعليقات منافي بظاهره ما في الشفاء والاشارات و
اما انه لا منافي بين الشفاء والاشارات فقد ظهر بما قررناه
كالشمس في رابعة السماء ومن تضاعيف البيان قد لاح ان
لتوجيه كلام الشيخ في الشفاء والاشارات على وجه يدفع
التدافع بين فقرات كل منهما بعضها مع بعض وجوها ثلثة
احدها باعتبار اشتراك العلم بين مبدء الانكشاف وبين
المنكشف وكون الاول عين ذاته لا ينافي كون الثاني زائدا
عليه لانه ليس صفة كمال بل انه مصحوب للانكشاف الذي هو
صفة كمال ولكن يبقى الكلام في كونه بهذا المعنى قائما بذاته
ضرورة انه لا دليل عليه بل الظاهر من البراهين خلافه كما
فصلناها في شرحنا على الهيات الشفاء وكتابنا رياض القدس
وغيرها واما ما افاده الشارح في استحالته من لزوم اجتماع

القبول والفعل انما يتم لو كان القبول بمعنى الاستعداد والقبول
الزمانى لا الذاتى كما تقدم ان القبول على معان ثلثة على
ان الحمل بظاهر ما يتراآى من كلامه ههنا بقيام صور الاشياء
بذاته تعالى مجرد دعوى لا دليل عليه وكونها منكشفة
لا يستلزم ذلك بل لو استدعى ان يكون عنده تعالى وجود ما لها
بكتاب اللوح والقلم وكتاب المحو والاثبات الذى هو القوى
الجسمانية الفلكية وثانيها ان كونه تعالى لما كان بذاته
منشا الانكشاف يصح ان يطلق عليه انه جميع الاشياء بحسب
الانكشاف فيكون التعبير عنه بقيام الاشياء به وليس هناك
قيام اصلى وثالثها ما هو مسلك غياث الحكماء وهو بين العروض
والعينية بحسبه يندفع المنافاة بين ما يتوهم بين كلماته كما
لا يخفى وذلك بان يكون قوله ولا تظن انه لو كان للمعقولات
الى قوله فلا يكون هناك انتقال في المعقولات محمولا على هذا
المسلك الذى هو واسطة بين الاتحاد والعروض وذلك بان
يقال ان عروض العلم له تعالى مثل عروض الاعراض المحمولة المستدعى
لتغاير اعتبار ذهنى واتحاد عينى وان مثل هذا العروض يجوز
ان يكون حالة المعروض الممكن الاتصاف بهذه العوارض
الغير المستغرق هذه عليه وان امثال هذه الاتصافات الملك
بعوارضه المحمولة الغير المتناهية فى عدد لا يتجاوز عنه فلا يكون
مبنى كلامه على حلول علمه تعالى فيه حلول الاعراض فى محلها ليكون
منافيا لتصريحاتهم وتلميحاتهم ومنافيا لما مر من ان واجب

الوجود

الوجود بذاته واجب من جميع جهاته وصفاته وليس ذلك
يوجب لان يكون فى ذاته كثرة وتعددا الا ان تعدد المحمولات
الخارجة عن الشئ موجب لتكثر ما هو موضوع له كما يشعر بقوله
لا تظن الى قوله يعقلها اجزاء لذاته وكيف وهى تكون بعد ذاته
وذلك لان الظاهر منه ان هذه العلوم والمعقولات مع
عروضها له تعالى معلولة لعلمه الذى هو عين ذاته المغاير له
بالاعتبار وان ههنا عللا ومعلولات غير متناهية موجودة
معا بعضها مقدم على بعض آخر مع ان ذاته لا يمكن ان يكون
فيه صور كثيرة مثل صور الاعراض فى موضوعها ومن ههنا
لاح ان هذه العلوم وان كانت عين ذاته تعالى فى الاعيان
الا انها مغايرة له بالاعتبار وان ههنا علية ومعلولية
بهذا الاعتبار وهى ليست منها فعلى هذا يكون معنى ما يقال
ان من اعتقد ان علم البارى بالاشياء نفس ذاته اعتقد
نفى العلم حقيقة هو ان من اعتقد ان ذاته تعالى هو نفس العلم
بالاشياء فلا يكون بين ذاته تعالى وبين علمه بها مغايرة
ذاتية ولا اعتبارية اعتقد نفى العلم حقيقة عنه ضرورة
اشتمال مفهوم العلم على نسبة واضافة بها لا يمكن ان يتحقق
بدون امرين متغايرين ذاتا او اعتبارا هما طرفاها فلا يكون
قوله هذا منافيا لما حققه سالفا من انه تعالى واجب بالذات
من صفاته وجهاته يؤيده ما ذكره بقوله وليس يجوز ان يكون
واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة

بما تعقل فيكون تقومها بالاشياء واما عارضة لها فلا يكون والحق
الوجود من كل جهة هذا وهو صريح في عدم العروض الخارجي لا في
عدم العروض العقلي قال اللوكري في بيان الحق ان العقل البسيط
في الاول ذاته بخلاف العقل البسيط الذي يحصل فينا وكما يلزم
العقل البسيط فينا كونه مبدأ للمعقولات المفصلة كذلك العقل
البسيط الذي هو في الاول لا على سبيل الانفعال بل على سبيل
العقل وهي ان لا تعتبر غير متناهية اذ ليس في الترتيب الطبيعي الذي
يكون اعتبار اللانهاية فيه بالفعل ممتنعا قام البرهان
على امتناعه واما ان تعتبر غير متناهية لا على ذلك الترتيب فلا
يعرض عنه محال ثم قال بل امثالها موجودة عارضة للامور
فان المثلث لا يمتنع ان يكون له لوازم وخواص غير متناهية و
هذا البسيط في الاول لا يكون شيئا فيه بل هو ذاته لانه الفعال
لهذه المعقولات والفعال لها ذاته ومهيته فالنفوس غير
فعالة الا بحصول تلك المهية هنا ولا يخفى ان ما ذكره اللوكري
يصح انطباقه على المسلكين الاولين ايض ثم لا يخفى ان اولى هذه
المسالك عندي وسطها والحاصل ان ثاني هذه الاراء
هو النمط الاوسط عند ذوي النهى ونعم ما يناسب هذا المقام
شعر نحن بنو النمط الاوسط * لسنا كمن قصر او فرطا *
حيث يرد على المسلك الاول قيام الصور العلمية بذاته تعالى
من دون حاجته في علمه بها اليه ولم يقم دليل عليه ولم يرد على ذلك
المسلك ومع ذلك اندفع به المنافاة والتدافع بين ما وقع
عن

عن الشيخ وكذلك يرد على المسلك الاخير ما لا يخفى على الناقد
الخبير ان طرف العروض لو كان مرتبة من مراتب الواقع
يتوجه اليه ان تلك الصفة لما كانت زايدة على ذاته
يلزم خلوها عنها بذاته فكيف يهب هذا الكمال من هو قاصر عنه
وايضا يلزم استناد الكثرة الى صرف الوحدة في تلك
المرتبة فلا يكون واجب الوجود لذاته واجبا من جميع جهاته
وصفاته والبرهان الذي ينفيه لا اختصاص له بطرف
دون طرف وكون ذاته بذاته منشأ الانكشاف يغني
حاجته الى قيامها به ثم ان من الموجودات خصوصيات
الهويات المادية فكيف يصح قيامها به وانحلاله
اليها والحاصل انه يلزم من هذا كون صور الكائنات
من عوارضه التحليلية لذاته تعالى فذاته وهو معروض
بسيط لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في تلك العوارض
التحليلية ولا استحالة فيه عند القايلين بهذا القول
كالسيد السند وغياث الحكماء ظنا منهما ان الكثرة
فيها لا توجب كثرة في العروض لعدم حصولها وتميزها
وكذلك تكثرها في نفس الامر من دون تحليل عقلي
فالعقل بضرب من التحليل يقسم المبدا الى عارض
ومعروض ثم يحلل عارضه الى صور الكائنات و
مثلها كما انه يحلل الجسم الى جوهر وعرض ثم ذلك العرض
الى سطح وخط ونقطه فنسبة صور الكائنات الى المبدأ

القيوم الواجب بالذات لنسبة لوازم تعليمية اليها
فعلمه تعالى بذاته يستلزم علمه بتلك العوارض التحليلية
التي هي من لوازم ذاته ولان تلك اللوازم عوارض
تحليلية فعلمه بالاشياء منطوي في علمه بذاته ولا يخفى
انه يرد على هذا ان انحلاله تعالى الى هذه الاشياء
كانحلال النور الصرف الى الظلمات والحق المحض الى
الباطلات فلا يصح ارتكاب امثال هذه المفاسد وايضا
انه لا معنى محصل للعوارض التحليلية وعلى تقدير تسليمه يرد
عليه انه لو اريد ان ذلك يستلزم علمه بجملة تلك
العوارض على سبيل الاجمال فهو مسلم لكن لا فايدة
في اثباته ولو اريد انه يستلزم العلم بخصوصية كل
من تلك العوارض التحليلية فيرد عليه انه قد عرف
بان تلك العوارض غير متكثرة ولا متميزة عن الذات
ولا بعضها عن بعض في الواقع الا بعد التحليل فكيف يستلزم
علمه بذاته علمه بخصوصية كل واحد من تلك العوارض
قبل التحليل وذلك حيث يستلزم كون امر واحد بسيط
من كل جهة علما بخصوصيات حقايق امور كثيرة غير موجودة
ولا متميزة بالفعل بحسب نفس الامر وهو مستلزم لتميز
المعدومات الصرفة ولو جاز ذلك لجاز كون ذاته
علما بخصوصيات ساير الموجودات من دون التوسل الى ذلك
الاثبات بل الحق انه بذاته كذلك ومن ههنا لا حاجة الى

اثبات

اثبات هذا التحليل ولا المسلك الاول على ما قيل ثم ان الشيخ
اتباع الرواقيين ومحيي مراسم الاشراقيين قال في حكمة الاشراق
وغيره بعدما اثبت وجوده ووحدته ولا مثل ولا ند ولا
شريك ولا ضد له بهذه العبارة ولا يلحق نورا هيئة نورية
كانت او ظلمانية ولا يمكن به صفة بوجه من الوجوه اما
اجمالا فلان الهيئة الظلمانية لو كانت فيه لزم ان يكون في
حقيقة نفسه جهة ظلمانية توجبها فيتركب فليس بنور محض
والهيئة النورية لا يكون الا فيما يزداد بها نورا فنور الانوار
استنار بهيئة فكان ذاته الغنية غير مستنيرة فالنور
العارض الذي اوجبه هو بنفسه اذ ليس فوقه ما يوجب
فيه هيئة نورية وهو محال الطريق الآخر تفصيلي هو ان نور
الانوار لو اوجب بنفسه هيئة لفعل وقبل وجهة الفعل
غير جهة القبول ولو كانت جهة الفعل بعينها جهة القبول
لكان كل قابل لما قبل فاعلا وكل فاعل لما فعل قابلا لا بنفس الفعل
وليس هكذا فيلزم من ذلك ان يكون فيه جهتان احدهما
تقتضي الفعل والاخرى القبول ولا يتسلسل الى غير النهاية
فينتهي الى جهتين في ذاته ثم الجهتان ليس كل واحد منهما
نورا غنيا اذ لا نوران غنيان لما عرفت ولا احدهما نور غني
والآخر نور فقير فان الفقير ان كان هيئة فيه يعود الكلام
اليه وان لم يكن هيئة فهو مستقل فلا يكون فيه وقد فرض جهة
في ذاته وذلك ممتنع ولا ان يكون احدهما نورا والآخر هيئة ظلمانية

لعود هذا الكلام اليه بعينه ولا ان يكون احدهما جوهراً غاسقاً
والاخر نوراً مجرداً فيكون كل متعلق بالاخر فلا يكون في ذات
نور الانوار ايضاً فثبت ان نور الانوار مجرد عما سواه لا
ينضم اليه ولا يتصور ان يكون اثنين منه ولما رجع حاصل
علم الشي بنفسه الى كون ذاته ظاهرة لذاته وهو النورية
المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها فنور الانوار ضوءه وعلمه
بذاته لا يزيد على ذاته انتهى كلامه ومن البين الظاهر من هذا
اثبات ان علمه تعالى بالاشياء ليس من قبل قيام صورها
به والا لزم فيه تلك المفاسد ثم انه يجوز بتدقيق النظر
استنباط ان علمه تعالى بها ليس من جهة انحلالها اليها
والا لزم فساداً اكثر من ذلك ضرورة انه يلزم انحلال نور
الانوار الى الظلمات وما يضاهيها ثم لا يخفى بما قررناه من ان
علمه بذاته هو علمه بجميع الاشياء كما يظهر من فصول الشفاء والتعليقات
على ما قررناه بل اتم من ذلك ضرورة انه في شيئية المعلوم اقوى
من المعلوم في شيئية نفسه فانه مشيئ الشي ومحقق الحقيقة والشي
مع نفسه بالامكان فانه بين ان يكون وبين ان لا يكون ومع
مشيئه وموجده بالوجوب وتأكد الشي فوق الشي فانه الشي و
يزيد واذا كان ثبوت نفس الشي عند العالم حضوراً فثبوت
ما هو اولى به من نفسه اولى بذلك ومن ههنا ظهر حال ما
قال هذا الشيخ الكامل الاشراقي من ان صاحب كتاب الشفاء
واتباعه على ان علمه تعالى بالاشياء ليس من حيث قيام صورها

به وحصولها الا ارتسامي العيني فيه وذلك حيث قال المشاؤن
واصحابهم قالوا علم الواجب ليس زائداً عليه بل هو عدم غيبته
عن ذاته المجردة وبه يعلم الاشياء كلها ووجود الاشياء
عين علمه بها ثم قال فقال عليهم ان علم ثم لزم من العلم شي
فيقدم العلم على الاشياء وعلى عدم غيبته عن الاشياء فان عدم
الغيبة عن الاشياء يكون بعد تحققها وكما ان معلوله غير ذاته
فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته لوجوب مغايرة العلم
باحد المتغايرين للعلم بالمغاير الاخر ثم قال واما ما يقال
من ان علمه بلوازمه منطو في علمه بذاته فكلام لا طايل تحته فان
علمه عندهم سلبي فكيف يندرج العلم بالاشياء في السلب ثم
الضاحكية غير الانسانية فالعلم به غير العلم بالانسانية انتهى
ولا يخفى ان هذا قد نشاء من الغفلة عن ان حقيقة العلم هو
نفس الحضور للمجرد بالفعل عنده وقد يعبر عنه بعدم الغيبة ولا
يلزم من ذلك ان يكون حقيقته هو السلب كما ظنه لانه كثيراً ما
يعبر عن الامور الوجودية بالعدمية وبالعكس ولا يلزم من ذلك
كون احدهما هو الاخرى فليتدبر ثم بما قررنا من ان حضوره تعالى
عند ذاته في علمه بالاشياء اقوى من حضورها عنده في ذلك يكون
علمه بها منطوياً في علمه بذاته ثم انه لما ابطل قيام صور الاشياء بذاته
تعالى مع انه تصدى لذلك الايراد فكيف يستقيم منه اثبات علمه
تعالى بالاشياء الا ان يقوم صورها بما عداه تعالى من اللوح والقلم
وكتاب المحو والاثبات او التزام الصور المعلقة الافلاطونية وعلى جميع

التقادير يلزم ان لايكون خلقه تعالى اياها مسبوقا بعلمه بها وهذا
كما ترى الان ~~نتصدى لما وجهنا كلام الشيخ~~ بما وجهنا من ان ذاته
تعالى لما كان وجودا علميا بها كانت هذه الاشياء قايمة به ~~لا انها~~
~~قايمة به~~ كما يلوح من ظاهر الاشارات ثم لا يخفى انه على تقدير قيامها
به لا يصح ان يكون موجدا لها الا اذا ثبت تقدمها بذاته بعلم جميعها والا
لزم خلقه لها من دون علمه بها وهذا كما ترى ومع ذلك ان
ارتكاب هذا القيام فصل لا حاجة اليه ثم نعود تارة اخرى
الى ما كنا فيه فنقول ان الشيخ الرئيس قد اشار الى الاعتذار عن التحير او
عن وقوع المنافاة بين ما في الشفاء والاشارات كما يوهمه
ظاهره في بعض رسايله حيث ذكر بعض البيانات والاحتمالات
فلم يبق من الاحتمالات الا ان يكون في صقع الربوبية بهذه العبارة
فان لم تدرك كيفيته هذا فلا باس لان خطر العلم اضيق من ذلك
ولا يكون الى ذلك الجناب مطمح لا سيما في دار الغرور على ما ستذكره
بل اشار اليه ايضا في النمط السادس وهو معقود في الغايات و
المبادي وفي الترتيب بعد بيان غاية حركات الافلاك واغراضها
من التشبهات بمباديها والاشارة الى الانتهاء الى المعشوق الحقيقي
والمطلوب التحقيقي الذي هو المتشبه الاول بهذه العبارة الا ان
ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه
بالجملة فان القوى البشرية وهي في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه
دون هذا فكيف بهذا وكذا اشار في اواخر مقامات العارفين
جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد

بعد واحد وقد اشار ذلك الشيخ الاشراقي ايضا الى مقام التحير والعجز
بقوله ان عجايب العالم السفلي يتعذر علينا الاحاطة بها فكيف
عجايب العالم العلوي واذا امتنع علينا ذلك من طريق القياس
والاستنباط فامتناعه علينا ونحن في عالم الظلمات من طريق
المشاهدة والانكشاف اولى وبعد قد بقي من المزايا تصدينا
لذكرها في كتابنا الموسوم برياض القدس وشرحنا على
الهيات كتاب الشفاء وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
قال مباينه او غير مباينه الترديد ليشمل الاضافات القايمة
بذاته تعالى قال موصوفا بصفات غير اضافية ضرورة اتصافه
بالعلوم التي هي صفات حقيقية على ما ذكره قال ضرورة ان
الادراكات كلها غير مباينة لذاته ضرورة حصولها في ذاته
قال ان معلوله الاول غير مباين لذاته لان معلوله الاول حينئذ
يكون الصورة الحاصلة في ذاته من المعلول الاول الموجبة لوجود
المعلول الاول ومن الظاهر ان تلك الصورة هو المعلول الاول
الذي هو العقل قال يكون الشيء الواحد الخ انما يصح اذا كان
القبول هو الزماني لا الذاتي كما نص عليه الشيخ في المباحثات وقد
استوفينا الكلام فيه قال غير مباين لانه لو صدر عنه الصور المتقررة
في ذاته مع العقل الاول لزم استناد الكثرة اليه فيلزم ان لا يكون
واحدا فتعين من ذلك ان يكون الصدور للاول اولا والا لكان
الثاني واسطة في صفاته الكمالية وعلى تقدير عدم كونها من صفاته
الكمالية فلا يصح قيامها به تعالى لعدم حاجته اليها ولم يقم دليل عليه

وعلى فرض كونها صفة كمالية له لزم استنادها اليه في مرتبة
وحدة فيلزم استناد الكثرة الى الوحدة والا لكان متصفا
ببعض دون بعض تعالى عن ذلك علوا كبيرا واليه اشار بقوله
بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك وذلك بخلاف
ما اذا لم تكن صفة كمالية لجواز ان يتقدم استناد بعضها اليه على
استناد بعض اخر بان يكون شرطا له ومن المحققين من قال
ان الشيئية على قسمين شيئية ثبوتية وشيئية وجودية والشيئية
الوجودية هو ظهور الشئ بالوجود العيني في مرتبة من المراتب
وعالم من العوالم والشيئية الثبوتية هو ثبوت الشئ في العلم
لا في الخارج وقد ذهب اليه بعض المحققين من الصوفية كمحي الدين
العربي انتهى ولعل المراد ما قيل ان نحو العلم هنالك على عكس نحو
العلم عندنا وان المعلوم هنالك يجرى من العلم مجرى الظل
من الاصل فما عند الله هو الحقايق المتاصلة التي تنزل
الاشياء منها بمنزلة الضوء والاشباح فما من الاشياء عند الله
احق بها فما بينها عند نفسها فالعلم هنالك في شيئية المعلوم
اقوى من المعلوم شيئية نفسه فانه مشيئ الشئ ومحقق الحقيقة
والشئ مع نفسه بالامكان فانه بين ان يكون وبين ان لا يكون
ومع مشيئه بالوجوب وتاكد الشئ فوق الشئ فانه الشئ ويزيد
وان كان فهم هذا المعنى يحتاج الى تلطيف شديد واذا كان
ثبوت نفس الشئ عند العالم حضورا فثبوت ما هو اولى به
من نفسه اولى بذلك هذا ولا يخفى جواز ان يكون المراد من قوله

ثبوت ما هو اولى به من نفسه ثبوت نفس ذاته الحقة بكونه
مبدءا للكل والحاصل ان حضور المبدء عند العالم علم بما
يترتب عليه على اكمل وجه واتم تفصيل حيث ان الاصل
اتم في شيئية العكس من العكس في شيئية نفسه ومن ههنا
قيل ان العلم بالشئ الخارجي اولى من العلم به بحسب وجوده
الارتسامي في المراة لكونه اصلا نظرا اليه وبالجملة
يصح ان يكون المراد من الشيئية الثبوتية للشئ هو وجود
مبدئها الذي هو العلم بها لا وجود صورتها فيه ومن
ههنا ظهر حال ما قال الفاضل الدواني ان هذا قريب
من كلام المعتزلة القائلين بثبوت المعدومات و
ليس الفرق بينهما الا بان المعتزلة ينسبون ذلك الثبوت
الى الخارج وهولاء الاعلام ينسبونه الى العلم ويقولون
انه ثبوت علمي انتهى وهو قد نشا من الغفلة عن ان تلك
الشيئية الثبوتية على محاذاة ما ذكره المعلم الثاني في
السياسات المدنية بقوله فالاول يعقل ذاته فان
كان ذاته بوجه ما هو الموجودات كلها فانه اذا عقل
بوجه ما الموجودات كلها لان ساير الموجودات
انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده ومن
ههنا ظهر سر ما اخترناه في توجيه ما وقع عن الشيخ في
الاشارات فليتدبر **قال** وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما
يباينه بذاته وذلك بان علمه لما كان فعليا اي سببا

لوجود الشی فی الاعیان کانت المعلولات کلها بواسطة
الصور المعقولة فی ذاته فلا تکون مباینة له قاله
اقول العاقل کما لا یحتاج فی ادراك ذاته لذاته
الی صورة الی اخره الشیخ قد مهد قاعدة ثم حل الایراد
اما القاعدة فهی انه کما جاز ان یکون الادراك فی
هذه الصورة لا یکون بحصول غیر صورة ذاته فی
ذاته فلم لا یجوز فی المبدء الاول نظرا الی ما یصدر عنه
لذاته علی هذا الوجه قاله و بتلك الصورة فقط
کلامه یدل علی انه امر اضافی وهذا یخالف مذهب
جمهور الحکما قاله وحکمت بان عقله لذاته علة ای
ذات الاول علة للمعلول الاول وعقله لذاته علة
لعقله للمعلول الاول والعلتان واحدة فکذا
المعلولان وحینئذ یسقط الشك الاول لانه الثلثة
من الاعتبارات ههنا وکذا الثانی لانه تعالی موصوف
بصفات اعتباریة وکذا الثالث لهذا قاله ولا
مدخل للتصدیقات فی ذلك لان المنقسم الی الکلی و
الجزئی المعنی المفرد قاله من حیث هی مختصة ای من
حیث انها مختصة بغیرها قاله لا انها ای لا ان المختصات
والجزئیات قاله فی ذلك التشخص لانه یصیر حینئذ جزئیة
قاله ثم قال ثم یختص به ای یختص تلك الجزئیات
بطبیعة ذلك المبدء ای الذی شانه ذلك الی هذا من

المواضع

٤٢٨

[illegible]

المواضع التی یتعسر التفسیر عن مرادهم قاله کما ظنه الفاضل
الشارح قال الامام هذه الالفاظ لیس لها مزید فایده
فلعلها لیست من کلام الشیخ والاولی حذفها قال هذا
الشارح انه یجب ان یذکر هذه الالفاظ لیعرف الفرق
بین زمان اول الحالین واخره قاله یلحقها اضافة
الی امر کلی فالاضافة الاولیة المقدرة الی امر کلی وهی
القدرة مبنی علی تحریك جسم ما ولها اضافة ثانیة
الی تحریك الحجر والشجر باعتبار اندراج هذا الجزئی تحت الامر
الکلی فلا یلزم من انتفاء المقدور الجزئی انتفاء الاضافة الثانیة
لا الاضافة الاولی اللازمة للقدرة قاله فهذا القسم کالمقابل
وانما کان کالمقابل لان المعتبر فیه ان تکون صورة متقررة
وتکون مقتضیة للاضافة وهذه وان کانت متقررة
لکنها مقتضیة للاضافة فاعتبار القید الاخیر صار مقابلا
قاله لم یکف ذلك ای ولهذا لم یکن العلم بالکبری کافیا فی
العلم بالنتیجة وان کان الاصغر داخلا فیها بالقوة قاله
لانهم بینوا ان الاضافة التی یجوز تغیرها یعنی لا نسلم جواز
التغیر فی الاضافات التی تتعلق بالموصوف والصفة فانا
بینا ان الاضافة التی تتغیر هی ما یتعلق بالمقدور الجزئی دون
الامر الکلی وذلك لیست باضافة بالذات بل بالعرض وذلك
ظاهر کما فی المثال هذا مع انا نقول لا نسلم ان الاضافة وجودیة
بل معناها لیس الا هذا ولا یلزم من تغیرها تغیر فی الذات

بل فى هذه الاضافة التى فى العقل وانت تعلم ان هذا الجواب
لا يتوجه على قاعدة الحكيم فهو ساقط قاله عالما بشى يحتص
الاضافة والا لكان العلم جهلا ضرورة ان العلم بوجود زيد مثلا
لو لم يتغير عن حاله حين ما يتعلق بنقيضه لكان العلم باحد النقيضين
هو العلم بالاخر وليس كذلك فليتدبر قاله علمه بالجزئيات
على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر ان نسبة المتغير
الى الثابت دهر والى المتغير زمان واما نسبة الثابت الى
الثابت فهو سرمد ونفى الدهر والزمان عن علمه تعالى انما يصح
اذا كانت الموجودات التى نسبت اليه تعالى غير زمانيه وهو
ظاهر على مسلك قيام صور الاشياء بذاته تعالى لان نسبتها اليه
نسبة ثبات الى ثبات فلا يكون دهرا ولا زمانا واما على ما
حققنا من ان علمه تعالى بها من حيث علمه بذاته فلا يكون
هنالك الا ذاته الحقه المطلقه من كل جهة فلا يكون هنالك
نسبة لا نسبة متغير الى ثبات ولا الى متغير فلا يكون زمان
ولا دهر فلهذا قال ان علمه تعالى مقدس عن الزمان والدهر
قاله ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول وانما كان مناقضا
لانه قد سبق ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والجزئيات
سواء كانت زمانيه او لا معلولات للبارى تعالى فيجب ان
يكون عالما بها فالشيخ خصص الدعوى بالكلى لكون هذا الفرد
معارضا له فهذا بها الفرد خصص ذلك الحكم الكلى وهو المعنى
بقول هذا الشارح هذا الكلام نشبه سياقة الفقهاء وانت

تعلم ان هذا ليس بشى لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
حكم كلى والصورة المذكوره لا يحصل العلم بها بل الاحساس اذ لا
يسمى ادراك المحسوسات علما الا اختصاصه بل ادراك الكليات قاله
هذا تاكيد له بناء على ما ذكر سابقا ان واجب الوجود يجب ان
يعقل ذاته بذاته ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده قاله
من حيث هى معقوله فى العالم العقلى بابداع الواجب اياها
لعل المراد بجميع العقول لا العقل الاول فقط لانه يطلق
العالم العقلى على ما قلناه وذلك كما يظهر من كلام ثالس الملطى
بعد قوله ان العالم مبدعا سبحانه وتعالى لا يدرك حقيقة
العقول من جهة هويته وانما تدرك من جهة اثاره ان القول
الذى لا مرد له انه تعالى هو المبدع ولا شى مبدع غيره فابدع
الذى ابدع ولا صورة له عنده فى الذات لانه قبل الابداع
انما كان هو فقط واذا كان هو فقط فليس له تعالى حينئذ
جهة وجهة حتى يكون هو صورة او حيث وحيث حتى يكون
هو ذا صورة اذ الوحدة الخالصة تنافى هذين الوجهين
قال لكنه تعالى ابدع العنصر الذى فيه صور الموجودات والمعلومات
كلها فانبعث من كل صورة موجود هى صورته فمحل الصورة العلميه
هو ذات العنصر وما من موجود فى العالم العقلى والحسى الا
انه له فى ذات العنصر صورة ومثال عنه ثم قال ومن كمال
ذات الاول الحق سبحانه وتعالى انه ابدع مثل هذا العنصر مما
يتصور فى ذاته تعالى انه فيه الصور يعنى صور المعلومات فهو

في مبدعه وهو متعالى في وحدانيته وهويته ان يوصف بما يوصف
به مبدعه انتهى ومن الظاهر من هذا امران احدهما تقدسه
تعالى عن قيام الصور العلمية بذاته وثانيهما اطلاق العالم العقلي
على جميع العقول ثم ان المراد من الجواهر العقليه في عبارة الشارح المحقق
هو الصور العقليه وما معها من الصفات القائمة بها ثم انهما
باعتبار كونها مجتمعه ومجمله يكون قضاءً وباعتبار اخذها
مفصله يكون قدرًا ولما كان المغايرة بين المجمل والمفصل
بنحو الادراك دون المدرك قال مرة واحدة باعتبارين وذلك
بخلاف ما عليه امر الصور الجسمانيه وما معها حيث تكون الجسمانيه
وما معها موجوده فيهما مرتين ثم ان ذلك على تقدير كون القضا
عبارة عن تلك الصور في حد الابداع واما اذا كان عبارة
عن علمه البسيط الذي يعلم بحسبه كل موجود من الموجودات كما
قاله فيثاغورس من ان الباري عالم بجميع المعلومات على طريق
الاحاطة بالاسباب التي هي الاعداد والمقادير وهي لا تختلف فعلمه
لا يختلف واراد بالاعداد العقول والنفوس وبالمقادير الافلاك
والكواكب وحركاتها مقدارًا وجهة واوضاعها واحوالها
التابعة للحركات في اجزاء الدهر وحدوده هذا كله فيكون هيهنا
قضاء وتلك القدر واما كونهما مرة واحدة فلا ثم لا يخفى جواز
ان تشير الى هذا قوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وثانيهما
علم فعلي بمعنى المنكشف لا بمعنى مبدء الانكشاف وهو حضور
علل الموجودات الخارجيه عنده على ما قيل ان الصادر الاول

علم تفصيلي بالصادر الثاني وهكذا وكذلك الصور العلمية القائمة
باللوح وما سواه وثالثها اعيان الموجودات الخارجيه
ولا يبعد ان تشير الى هذا بقوله العزيز ويعلم ما في البر و
البحر كما ان قوله الا في كتاب مبين اشارة الى الثاني او
بالعكس فتدبر ثم لا يخفى ان عند افلاطن ثلثة عوالم متطابقه
احدها عالم الاجسام وثانيها عالم المثال وثالثها عالم المجردات
وكلما وجد في عالم الاجسام له مثال في عالم المثال ومثال في
عالم المجردات ووافقه ارسطو في اصل وجود هذه العوالم
لكنه خالفه في ان المثل قائمة بذواتها فقال ان المثل الخياليه
انما تقوم بالقوى الخياليه والمثل العقلية انما قامت بالمجردات
فالنزاع الذي بينهما بحسب الظاهر انما هو في نحو وجود المثل النورانية
والظلمانيه بعد اتفاقهما في اصل وجود العوالم الثلثة بل العوالم
عندهم اربعة احدها عالم الملك وثانيها عالم المثال و
الاشباح وثالثها عالم النفوس ورابعها عالم العقول
وكل ما وجد في عالم الملك له مثال شبحي وخيالي في عالم
المثال وهو علم به على نحو الخيالي كما ان له مثالا كليا
نوريًا في عالم النفوس وهو ايضًا علم به على النحو الكلي العقلي
فكل ما هو موجود في هذه العوالم الثلثة اعني عالم الملك
وعالم المثال وعالم النفوس فله نحو انطباع في عالم
العقول يعني انطباعا لائقا بالعقول وجميع هذه
العوالم الاربعة عن واجب الوجود منكشفا عنده بان

العلم

تفيض عنه تعالى اولا العقول منكشفة وضمن انكشاف
العقول انكشاف العوالم الثلثة ثم تفيض عنه تعالى
عالم النفوس منكشفة وفى ضمن انكشافه انكشاف
عالم الملك والحاصل ان هذه العوالم تصدر عنه
تعالى منكشفة على ان يكون ذاته تعالى منشاء
انكشافها لا انها خلقت فانكشفت ثم انه لا تفصيل
ولا اجمال فى علمه تعالى بل علمه على شاكلة واحدة من الازل
الى الابد والواقع فى عبارات الحكماء هو ان علمه تعالى
بها علم بسيط قال الشيخ فى الشفاء ان واجب الوجود
مبدء لكل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدء له
وهو مبدء للموجودات التامه باعيانها وللموجودات
الكاينة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك
مبدء لاشخاصها ثم قال الفاسدات ان عقلت
بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هى
فاسدة انتهى ولعل مراده من هذه العبارة اى
قوله لم يعقل جزاء للشرط على ان يكون بيانا لفسادة
بما حاصله انه تعالى لو عقل هذه الجزئيات بماهيتها الكلية
دون هوياتها الشخصية يلزم ان لا يكون معقوله
له كذلك وهو خلف فاسد ثم قال وان ادركت بما هى
مقارنة بمادة وعوارض مادة مشخصات لم تكن
معقولة بل هى محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا فى

كتبنا ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانما
تدرك من حيث هى محسوسة او متخيلة بالة متجزية هذا
كلامه بما حاصله ان علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة ليس من
طبعها الكلية ولا بها بما هى متغيرة حيث انه يلزم على
الاول ان لا يكون معلومة له بما هى اشخاص وعلى الثانى
يلزم التغير فى ذاته تعالى فتعين من ذلك ان يكون علمه
بها بما هى اشخاص علما غير زمانى وذلك من وجهين
واحدهما علمه بها من حيث ذاته الذى يعقل جميع
الاشياء بها وثانيهما باعتبار حضورها عنده ومن
ههنا قال بعد ذلك المقال بهذه العبارة بل واجب الوجود
انما يعقل كل شىء على نحو كلى ومع ذلك لا يعزب عنه شىء شخصى
انتهى وبما قررناه ظهر اندفاع ما قاله بعض الاعلام من الايراد
على ما ذكره الشيخ كما نقلنا بهذه العبارة فيعلم من ظاهر كلامه
ان الموجودات الكاينة الفاسدة ما ينكشف عند واجب
الوجود الا بالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها ولا
ينكشف عنده تعالى باعتبار وجودها العينى الذى هى متغيرة
باعتباره ونفى هذا الانكشاف غلط صريح نشا من غطاء
على البصيرة فان واجب الوجود هو مبدء لوجود تلك الجزئيات
الكاينة الفاسدة فتصدر عنه تعالى منكشفة ولا مانع
من الانكشاف اصلا فان واجب الوجود يعلم بذاته الجزئى
الكائن الصادر عنه تعالى حين كونه موجودا ولا يحتاج فى

ادراكه تعالى الى الآلة ثم قال والعجب كل العجب ان هذا القائل
الكامل صرح بان واجب الوجود مبدء لكل وجود وبانه لا
يعزب عنه شئ شخصى ومع ذلك حكم بان الجزئى المحسوس الموجود
فى الخارج غير حاضر عنده تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى وجه
دفعه ظاهر كما قررنا والعجب ثم العجب من هذا الكامل انه غفل
عما اراده الشيخ ههنا ولعل ذلك قد نشاء من عطاء على البصرة
وتمام تحقيقه فى شرحنا على الهيات كتاب الشفاء قال
وما معها موجودة فى القضاء والقدر مرة واحدة
باعتبارين الاعتبار الاول هو ان الجواهر العقلية كلها
موجوده فى علم البارى تعالى بالاجمال وهو القضاء والاعتبار
الثانى امتياز بعضها عن بعض فى العالم العقلى وعبارة هذا
عن القدر وهذا القضاء وذلك القدر غير ما اصطلحوا عليهما
قال المص ان الامور الممكنة فى الوجود منها امور لا يمكن
ان يكون فاضلة الى قوله فان فى ان لا يوجد خير كثير ولا
يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا ولا يخفى ان هذا الكلام
بظاهره يخالف ما وقع عنه فى كتاب النفس من الشفاء
وذلك حيث قال واما الخير والشر والموافق وما اشبه
ذلك فهو امور فى انفسها غير مادية وقد يعرض لها ان يكون
مادية والدليل على ان هذه الامور غير مادية ان هذه الامور
لو كانت مادية لما كان يعقل خيرا او شرا او مخالفا او موافقا
الا عارضا للجسم وقد يعقل ذلك بل يوجد فبين ان هذه الامور
فى انفسها مادية وقد عرض لها ان كانت مادية انتهى ولا

يخفى ان غاية ما يمكن ان يقال فى دفع ما يترائى من المنافاة
بينهما هو ان الشرية والخيرية من الامور العامة كما
اشار اليه بقوله فهو امور فى انفسها غير مادية وقد
يعرض لها وكون الخيرية المطلقة منحصرة فى الجواهر العقلية
من بين عالم الامكان لا ينافى ذلك بمقتضى البرهان و
ذلك لان مطلق الخيرية اعم من الخيرية المطلقة فيجوز
وجودها فى غيرها كما يشعر به قوله وقد يعرض لها ان
يكون مادية ثم ان تلك الجواهر المقدسة المنزهة عن
المادة والقوة مشوبة بنوع من الشرية لعدم كونها
وجودات محضة لكون صفاتها زائدة على ذاتها نعم
ان الخيرية المحضة منحصرة فيه تعالى لتجرده عن الماهية
وقوتها واذا تقرر هذا فنقول ان الخيرية والشرية
كليهما موجودتان فى الاجسام وما يتعلق بها من النفوس
وما تقوم بها من الاعراض وكذا فى المجردات الصرفة والمفارقات
المحضة عنها مطلقا كالعقول على تفاوت مراتبها وبالجملة ان
انتفاء القوة والنقصان عنها بحسب الواقع لا ينافى وجودهما
فيها بحسب ذاتها وصفاتها لكونها فى ساحة الامكان
الذاتى وساهرة العدم الاصلى كما يحكم به ساطع البرهان
على وفاق ما نطق به صريح الفرقان بصادع البيان بقوله
كل شئ هالك الا وجهه قال لا يعباء بها اى لا يفتقد فائدتها
قال امور وجودية كذلك اى غير موثرة اى مختارة قال

هي مباديها اى الافعال المذمومة قال بالقياس الى الكلى
من الفلك وغيره قال ووقوع التقاوم اشارة الى الشرور
التى هى امور وجودية قال هذا البحث اى بحث وقوع
الشر قال والجواب ان الفلاسفه انما يبحثون عن كيفية
صدور الشر اى لا نسلم ان عرض الفلاسفة فضول وانما
يكون فضولا ان لو بحثوا عن لمية وقوع الشر لكن ليس كذلك
بل بحثوا عن كيفية وقوع الشر فى قضائه وقدره ومن الظاهر
ان هذا لا يتوقف على ما ذكره الامام قال والجواب انهم
لم يبحثوا عن مهية الشر تقرير الجواب انا نختار العدم
على الشر ونبين ان المهية التى يعبر عنها الجمهور بلفظ
الشر يستعمل على اختلاف مواقعها ومدلولاتها بهذا
المعنى فيتبع مدلولات هذا اللفظ دل على ان الشر
عدم ومثل هذا يفيد يقينا وانما لم يحتج عليه لانه
يبين ان المراد من بحث الشر كيفية وقوعه لا انه
وقع فى العالم حتى يتوجه ما ذكر ثم قال المص لا يضع
الخ كانه اشار به الى ما يتوجه المعتزله من ان النجاة
لا يحصل الا بالاعتقادات الحقه من سبيل البرهان
والدليل لا من طريق حصول الظن من التقليد قال
فان فيه ما يدل على شمولها للعموم اما التعميم فلقوله كل شئ
واما التخصيص فلقوله سقون قال بل جوابه ان العقاب للنفس
حاصل الجواب ان العقاب ليس من خارج بل ذلك من الهيات

الردية التى تمكنت بواسطة ملابسة النفس للذات الحسية
وارتكابها للمعاصى كما فى المرضى عند تناول الاغذية الكثيرة فان
تناولها اوجب كيفية تلك الكيفية موجبة للمرض قال
لاجل الغرض العام وهذا لا يدل على ان الواقع يكون
على هذا الوجه قال من مبتدء له من خارج اى شخص من
خارج يبتدى ويقول قال ثم اذا اسلم اى ان سلمنا المعاقب
الخارجى كما ذهب اليه اهل اللغة قال لا يتمشى على قول المليين
وانما لا يتمشى على قواعدهم لان الشيخ بين ان تعذيب المجرم
والتصديق والايفاء بالتخويف انما كان لاجل الغرض العام
كما فى جزء البدن وهذا انما يتاتى ان لو لم يكن الها لكون اكثر
ليعذب البعض لخلاص الاكثر ولكن ذلك خلاف مذهبهم قال و
اقول على الاول انما ذكر هذه المقدمه وان كان فى بادى النظر
يوهم انه لا تعلق بالجواب لانه ان اراد ان يميز بين القدر
الذى يقول به المتكلمون والذى يقول به الحكماء والفرق بينهما
ظاهر حيث ان هولاء ذهبوا الى انه عبارة عن وجوب استناد
الجزئيات الى الاسباب المتكثرة وذلك بخلاف ما عليه امر عند
المتكلمين من الاشاعرة حيث ذهبوا الى انه لا موثر فى الوجود الا الله
فلا يقولون بالاسباب المتكثرة واذا ثبت هذا فلا نسلم ان حكمهما
واحد لاشتراكهما فى السؤال فان السؤال عن التخويف مدفوع لانه
فى القدر لكونه من الاسباب الموجبة لوجود الجزئيات فحينئذ جاز
ان يجعل التخويف مقدمة لكونها من الاسباب الموجبة للمنع من المعاصى

وباقی هذا الجواب ظاهر قال فلما لم یکن للتخویف اثر لان الموجب هو الوا
الذاته فقط دون التخویف وغیره قوله بل یمکن ان یوجد فیه ما
ینافض هذا الحکم وهو قوله تعالی ان الله یغفر من یشاء وسعت رحمتی
کل شیء ولا تقنطوا من رحمة الله قال المص والمراد منهما الحالتین التی
تکون او یحصل لما کان الاختلاف بین العقلاء فی ان البهجة والسعادة
تکون فی هذه النشاءة الفانیه وتزید فی تلك النشاءة الباقیه
او لا تکون فی هذه النشاءة مطلقا وتحصل فی تلك النشاءة ذهب
الی کل منهما قوم دون قوم فاشار الیهما الشیخ بقوله یکون او یحصل
ولکن الظاهر من کلام بعض الاعاظم ان النفس سیما الکامله المشرقه
اذا شاهدت المبداء الاول والتذت بلذات مشاهدته قل
اقبالها الی الجسم وعالم التجسم وکلما زاد اقبالها الیه نقص توجهها
الی ذلك العالم فنقص توجهها الی تدبیر جسم بل یعرض عنه فنقیت
اجزاء بدنها وتفسد وتحل ترکیبه ویبطل نظام اعضائه و
اتصالها فلم تبق حیوة بدنیه لاعراضها عن البدن وترکها
ایاه بالکلیه لان نظام اجزاء البدن واتصالها من آثار المجرد
کما هو المشهور وبالجملة ان اللذات العقلیه تحصل للعقول المشرقة
اذا خلصت عن الکدورات الحسیة غایتها الا تری ان المحرومین
لا یلتذون بالحلاوة الذوقیه ولا یبتهجون باللذات الحسیة و
ذلك لعروض الافات لهم ولم ینل تلك اللذات کما هی فکذا الحال
فی تعلقها بابدانها المظلمة حیث یمنعها عن التوجه التام الی العالم
القدس والطهارة وفی التوریة ما هذا تفسیره ان ابن ادم لا یرانی

وهو حی ای حال حیوته البدنیه وکیفیته المزاجیه ومن ههنا
ظهر سر ان الحیوة حیاتان حیوة بدنیه وحیوة عقلیه والاولی
موت الثانیه والثانیه موت الاولی قال سید سلسلة الاوصیا
وامام زمرة الاولیاء یقول العزیز الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا
وبعض الصوفیه قد نظمه فی بیت حیث یقول شعر فاقتلونی یا
ثقاتی ان فی قتلی حیوتی وحیوتی فی مماتی ومماتی فی حیوتی
والحاصل ان الجمع بین اللذات الحسیه والعقلیه لا یمکن فی هذه
النشاءة لان الانسان مع استغراقه فی تجلی انوار عالم القدس لا
یمکنه ان یلتفت لفت شیء من اللذات الحسیه ومع استغراقه فی
نیل هذه اللذات واستیفائها لا یمکن ان یلتفت لفت تلك اللذات
الروحانیه وانما تعذر هذا الجمع لکون الارواح البشریه ضعیفه فی
هذا العالم لتعلقها بالاشباح البدنیه فاذا فارقت بالموت
واستمدت من عالم القدس والطهارة قویت وکملت فاذا اعیدت
الی الابدان تارة اخری کانت قویة علی الجمع بینهما اللهم ارزقنا
الجمع ثم الجمع ثم الجمع ان شیخ اتباع الرواقیین ومحیی رسم الاشراقیین
قال ما یناسب المقام فی تاویل بعض الایات الکریمه القرانیه من ان
المتخیله الدائمة الحرکة فی المحسوسات هی الجبل الحائل بین العالم العقلی وبین
نفوسنا المنعها القوة العاقلة عن ملاحظة المعقولات ورؤیتها
العقلیه کما ان الجبل یمنع القوة الباصرة عن ادراك المبصرات ورؤیتها
الحسیه ثم ان موسی علی نبینا وعلیه الصلوة والسلام والتحیة والاکرام
لما طلب الرؤیة الحاکیة عنه قوله تعالی رب ارنی انظر الیك قیل له

اى فى الجواب الناطق به الكتاب الحاكى عنه قوله تعالى لن ترانى ولكن
انظر الى الجبل اى القوة الخيالية الحايلة فانه استقر اى الجبل المذكور
مكانه ولا يتحرك فى المحسوسات لتشوش القوة العقلية فى ادراك ما
فى هذا العالم من الانوار لان عدم استقرار هذا الجبل الحايل الدايم
التحرك شاغل للنفس عن التوجه الى عالم القدس المنزه عن العوارض
المحسوسة واللواحق المادية واستعمال القوة العقلية فى ادراك ما فى
هذا العالم من الانوار فلذا لما تقدم السالك القدسى الى عالم التجلى
وبه اعرضت النفس مما يتحرك فيه من المحسوسات فهم اى فهم
السالك القدسى هذا الجبل الحايل كما قال الله سبحانه تعالى فلما تجلى
ربه للجبل باستعمال القوة العاقلة فى المعقولات فقط جعله دكا
وبلا شى وخر موسى صعقا لانه انقطع سلطان البشرية وحكمه
وقوته بظهور سلطان الحقيقة وحكمه اذ النور الاشتداد الظاهر لا
يكون للاضعف منه حينئذ ضياء ونور اللهم يا قيوم الوجود
ويا فايض المجد والجود ومنزل البركات وغاية الحركات و
منتهى الرغبات ونهاية الطلبات طهرنا من رجس الظلمات
وخلصنا عن غسق الطبيعيات الى مشاهدة انوارك والى معاينة
اضوائك واحشرنا مع الذين انعمت عليهم من النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا قال من جهة الخير
احترازا عن الالام فانها تحصل لذوى الخير لكن لا من تلك الجهة
قال واعلم ان من المشهورات (1) السعادة هى اللذة فذهب بعضهم الى
ان السعادة نفس اللذة حتى قالوا ان السعيد ما يتلذذ والاولى

(1) ان السعادة م

حمله على اللذة الجسمانية لان السعيد فى الروحانيات يلتذ باللذات
العقلية قال هى اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه انما تتم هذه الوجوه
لو سلم ان صاحب تلك اللذة الوهمية ليس بجاهل وله منع ذلك
وكذا فى العجم لجواز ان يكون ذلك من الخوف قال فينتج
ان اللذات الباطنة اى لذة الغلبة مؤثر على لذة الاكل ومتى كان
كذلك يلزم ما ذكرنا وهكذا فى البواقى قال فلا ينبغى لنا اى اذا
تحقق ما ذكرنا ان اللذات العقلية لا نسبة لها الى الحسية فلا ينبغى ان
نلتفت الى مثل هذا القايل قال الا بالمجاز وهى دلالة الخاص على العام
قال لان اللذة ليست هى ادراك اللذة فقط هذا الدليل لا يدل على انه
لا يجوز الاقتصار بقولنا لما هو عند المدرك بل يدل على ان اللذة ليست
هى ادراك اللذيذ ومن البين الفرق بين العبارتين والاولى ان
يقال انما ذكره ليكون المقصود مذكورا بالمطابقة لان المراد بما هو
عند المدرك هو الحصول قال اخر ذكر الخير انما اخر ذكر الخير
عن الكمال لان الخير يفيد تخصصا ما لان المبرا عن القوة
اذا كان مؤثرا كان خيرا فاختص ذلك الحصول بالخير قال
كمالا وخيرا من جهة ما كما ان استماع النغمات الطيبة كمال للسامعة
وخير بالقياس اليها دون ساير قويها وكما ان الغلبة على العدو
كمال للقوة الغضبية وليس كذلك نظرا الى العاقلة فيكون
كمالا من جهة دون جهة واما القول لجواز كون شى كمالا
لشى يكون عنده مؤثرا وغيره كمال الشى لا يكون عنده مؤثرا
فلا يلايم مقاما آخر فليتدبر قال وهما اقرب الى التحصيل لتقدم

ذكر النيل والوصول فهذين التعريفين واحتياج اللذة
والالم اليهما اذ الظاهر ان النيل غير مفتقر اليه لانا نتصور
الاشياء ونلتذ بها بدون حصولها وكذا في الالم قال
قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير فساد هذا
الاعتراض بين لما تبين ان المراد بالخير والكمال اي شي هو وعلى
فرض تسليمه يكون المراد منه الوجود الخاص لا اي موجود
كان فسقط النقض بما ذكره واما في الالم فلو سلم تعذ ما
فيه ولكن لا يلزم من عدم الاحساس العلم عدم الادراك
لا يلزم من نفي الخاص نفي العام واعتراضه على الكمال ساقط
ايضا لما بين ان المراد بما من شانه ان يكون لا يقا مناسبا
له ومما ينبغي حصوله قال لو كان ايضا في تفسير المعنى فهو
من شانه قال والذي هو عند العقل خير اي بعد
المفارقة قال وباعتبار اي عند استكمال القوى العملية
قال بعد ان صرح الشيخ بان الخير في قوله آنفا وكل خير
فانه يدل على ان الخير كمال مخصوص قال ليس هنا شي حاصل
اي لا نسلم صدق حد اللذة عليهما لانتفاء الشرط اللذة
وهو الادراك قال والشيخ استعمل لفظة الذوق اي الشيخ
انما قال المعنى الذي يسمى ذوقا وما قال المعنى الذي
نيل اللذة لاستلزامه التكرار لان اللذة يتضمن النيل
وكذا الاحساس قال المصنف تنبيه انه قد يصح
آه فيه تنبيه على ان ثبوت اللذة العقلية بالبرهان

لاينافيه

لاينافيه عدم نيلها في هذه النشاءة لما علمت ان الجواهر
العقلية المتعلقة بابدان ناسوتية شبيهة المناسبة بحال
الحدود وشديد الارتباط بالمتلي قال وهذه هي اللذة العقلية
لا يخفى ما فيه من المناقشة في ان المعتبر في اللذة سابقا
هو نيل ادراك الشيء بذاته لا بصورة مساوية له ومن
البين ان الكمالات العقلية هي صور الموجودات لا ذواتها
فلا تكون لذة لان المعتبر فيها النيل والوصول الا ان يقال
ان النفوس بعد مفارقتها عن البدن تصير واصلة الى عين
تلك الحقايق التي تصورتها في هذه النشاءة ثم ان النيل
الماخوذ في تعريف اللذة هو النيل الحقيقي ومن ههنا ظهر
حال ما قال بعض الفضلاء حيث قال اقول لا يمكن انكار
تحقق اللذة في تخيل المحبوب نعم ليس مثل اللذة التي تكون
في وصاله فالاصوب ان يقال ان لم يحصل النيل بالقياس
الى ذات المحبوب لكن تحصل صورة الخيالية وهذه الصورة
ايضا محبوبة من حيث انها صورته هذا كلامه على انه يصح
النيل والوصول حقيقة ضرورة ان ادراك الشي عبارة
عن ارتسام صورته في المدرك ومن الظاهر ان الصورة
باعتبار ارتسامها فيه علم وباعتبار ذاتها مع قطع النظر
عن ذلك معلوم فقد اجتمع فيه الادراك والوصول
قال والحس شوب كله قيل ان الاحساس اتم من التعقل
بالحدود وهو محمول على انه اذا اريد تحديد المعقول

فاذا احس بجزئياته المندرجة تحته يكون لا محالة اشد
اكتفاها ضرورة ان العقل يدركه اولا بقوتها الحسية و
الخيالية والوهمية ثم بعد ذلك يعقله مجردا او ذلك بخلاف ما
اذا عقل اولا كذلك وبالجملة انه يتعلق به على الاول
ادراكات حسية وعقلية بخلاف الثاني ومن ههنا ظهر
اندفاع ما يتوجه الى ما وقع في الشرح بقوله والحس يشوب
مر انه مناف لما حقق ان ادراك المحسوسات اقوى فكيف
يصح الحكم بان الاحساس يشوب كلي وجه الدفع ظاهر بما قررنا
من ان المراد من كون الحس اقوى اذا كان المقصود نيل
المعقول لا مطلقا فلا تدافع قال فهو غير محجوب بعد الموت
اي لا يزول بعد المفارقة بل يبقى ببقائها قال ولا يكون
بسببها يعذب انما اختار التعذيب لان المعتبر فيه ما يكون
بمعاقب من خارج دون ذاك وهذا يخالف مذهبهم لما
مر والجواب ان النفوس الكاملة اختار القسم الثاني و
منع عدم العذاب فانه لما رسخت الهيات الرديه وكانت يرجو
شاوما وصلت اليه فيتالم ويتعذب بواسطة فقدان
ما رجته كما ان النفوس الكاملة تلتذ بواسطة حصول
ما رجته يتالم هذه بواسطة فقدان ما رجته وهذا كما
ترى لانه لا يخلو اما ان يظهر بخلاف ما جزم اولا فان ظهر فليجز
زوال ذلك والا فلا تشعر بالالم لان ذلك بواسطة خلاف ما
ظهر له قال يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية لا يخفى ان

الظاهر

۲۵۷

الظاهر من هذا الفصل وغيره من الفصول السابقة اثبات
المعاد الروحاني على وجه عقلي ولم يلتفت الى اثبات المعاد
الجسماني لا لانه منكر به كما يتوهمه العامة من سوء ظنهم بالحكماء
سيما بالشيخ بل لان الاهم عندهم المعاد الروحاني والوصول الى
لذاته من الكمالات العقلية قال في الشفاء يجب ان تعلم
ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى
اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو
الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره
معلومة لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة
الحقة التي اتانا سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وآله حال
السعادة والشقاوة اللذين بحسب البدن ومنه ما هو
مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقه النبوة وهو
السعادة والشقاوة البالغتان الثابتتان بالمقاييس
اللتان للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها
الان والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة
اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية بل كانهم لا يلتفتون
الى تلك وان اعطوها ولا يستعظمونها في جنب هذه السعادة
التي هي مقارنة الحق انتهى وهو صريح في المدعى وكذلك ذكر
الشيخ الكامل ابو نصر الفارابي الملقب بالمعلم الثاني في رسالة
عنوانها رايت لزينون الكبير تلميذ ارسطاطاليس وللشيخ اليوناني
رسايل قد شرحها النصارى شروحا تركوا بعضها فرادوا واقترحت

اناكما وجب على الشارح شرح فصل بعد بيان المقاصد منها الدلالة
على وجود المبدء الاول ومنها الكلام فى النبوة ومنها الكلام
فى الشرع على هاتين وذلك حيث قال واما المعاد فقد ورد
الشرع وبحن نبينه على وفق ما امر به الشرع وهو منقسم الى لذات
عقلية و لذات حسية كما قال افلاطن لكل امر تمام فى عنده برجوع فى
يومه وقد ذكر ايضاً فى كتاب الجمع بين الرايين حيث قال واما افلاطن
فانه اودع فى اخر كتابه السياسة الغضبية الناطقة بالبعث والنشور
والحكم والعدل والميزان وتوقية العقاب والثواب على الاعمال
خيرها وشرها وانما قال ذلك بعد ما ذكر ان ارسطو صرح بقوله
ان المكافات واجبة فى الطبيعة ثم قال متصلا بما نقلنا عنه
فمن تامل ما ذكرناه من اقاويل هذين الحكيمين اغناه عن متابعة
الظنون الفاسدة والاوهام المدخولة واكتساب الوزر بما ينسب
الى هولاء الافاضل مما هم منه براء وعنه بمعزل ثم بالغ فيه حق
المبالغة فقال الذى اتفقنا له من ان المعاد الجسمانى مما اتفق عليه الحكماء
وفى كتاب اخوان الصفا بهذه العبارة وهذا هو الذى اتت
به الانبيا عليهم السلام ثم قال ويويده شواهد الامتحان ويحفظه وقضاء
البرهان وهو ما تضمنه الكتب السماوية ونطقت به التاييدات
العلوية من اخبار ابتدا الخلق وبدو النشو واصناف خليقته و
انواع من الجواهر الروحانية والجسمانية وكيفية فنائها و
امثالها الخارجة من اعتبار البشر ومشاهدتها بالحواس واستنباطها
بطريق القياس فى العلم بها من طريق التصديق بقول الانبيا عليهم السلام

الذين

الذين لاشك فى صدقهم ملع ترابه من البراهين الساطعة والايات البارقة
والمعجزات الخارجة عن طرق البشر ولما كان هذا خارجاً عن وسع البشر
والطاقة الانسانية وعنى ذلك الدهرية واصحاب الطبايع الى الانكار
والجحود والخروج من طاقة الانبياء والرد عليهم ومن تضاعيف
البيان قد بان ان للحكما على حقية المعاد الجسمانى بل الطاهر
مما ذكره الشيخ فى الشفا فى بحث تقسيم العقل الى القسمين امكان
اثباته بطريق عقلى بقوله ان العقل العملى يحتاج فى افعاله كلها
الى البدن والى القوى البدنية واما العقل النظرى فان له
حاجة ما الى البدن والى قواه لكن لا دائماً ومن كل وجه بل
قد يستغنى بذاته هذا كلامه وانما قلنا ذلك لجواز تقرير ما
يتلخص من كلامه بوجوه منها ان هاتين القوتين لما كانتا
مستندتين الى النفس الناطقة لنفسها والى جوهر حقيقتها
فلو زالتا عنها بعد تجردها عما يتعلق به من البدن لزم
زوالهما بالذات عن الذات فتعين من ذلك بقاؤهما معاً
فلو لم يعدها الى البدن تارةً اخرى لزم تعطيل تلك القوة
العملية دائماً عن مبتغاها مع قدرته البالغة وقوته الكاملة
عليها فلزم من ذلك عدم كونه جواداً على الاطلاق تعالى
عن ذلك علواً كبيراً ومنها ان للنفس الناطقة الانسانية فى
كل نشاءة وطور مظهراً مناسباً لنشاتها المخصوصة المتعينة و
تقريره على نمطه هو ان النشاءة الانسانية لاتنفك عن مبدء
الحيثية المصححة للتعلق بالمادة والا لانقلبت حقيقتها عما لها من

الحقيقه الى حقيقه المفارقات الصرفه عن المادة مطلقا ضرورة
ان الامتياز بينهما بهذه الخاصيه وتلك الحيثية فاذا اسقطت
عنها انقلبت حقيقتها اليها ونظيره بوجه ما امر الهيولى اذا
تجردت عن الصورة وعن قابليتها فقد اتضح ان تلك
الحيثية يلزمها غير منفكه عنها فدوم تعلقها بها ابدا ثم انه
تعالى لو لم يعدها اليها تارة اخرى لزم تفويت مقتضى ذاتها
عنها ومنها انه لما كانت مستلذة بلذات جسمانيه فلو بقيت
بعد مفارقتها عن البدن خاليه عن تلك القابليه يلزم انقلابها
عقلا صرفا وهو محال فتعين من ذلك بقاؤها معها فلو لم
يعدها اليه مرة اخرى مع جواز الجمع بين اللذات العقلية
والحسية والاستكمال بهما معا فقد منع عنها لذاتها الحسيه
وكمالاتها مع كونها مستعده لها وعدم استحالتها بالنظر
اليها فيلزم من ذلك ان يحوم حول سرادقات عزه البخل
والنقصان ويحوم حول حواديه المحضة تعالى عن هذا علوا
كبيرا فان قلت انه لو تمت هذه الوجوه لزم عدم مفارقة النفس
عن البدن فيلزم ان لا يطرق اليها الموت الطبيعي قلت
ان الشيخ قد اشار الى الجواب عنه في طبيعيات كتاب الشفا حيث
قال يجب ان [illegible] الكلية والجزئية الى اخر ما ذكره ومنها
ما يظهر بعد تمهيد مقدمات منها ان الحشر الجسماني اي عود النفس
الى البدن الذي كان لها اولا امر ممكن جدا لبقاء اجزائه في
النشاة الاخرى ومنها ان الافضل الاليق في الحكمة والاكمل الاتم

في المثوبة كون هذه النشاة الانسانيه في تلك النشاة
الباقية يرد الى ما لها من البدن والالتفات عنها كمالاتها
الطبيعية التي كانت لها في قوتها المزاجيه ومنها الانسانيه
كما يلوح عما ذكره الحكماء بقولهم ان الموجودات التي
ابدعها الله بشرف الحقوق في اصناف ثلثه الحيوانات الارضيه
التي لا تودي افعالها الا بحسب المعرفه الطبيعية لا غير والاحياء
الروحانية التي لا يودون خصائص افعالهم الا بحسب المعرفة العقليه
فقط والجوهر الانسي الذي يودي افعاله بحسب الطبع والعقل
معا ولا شك ان كمال الصنف الاول في اللذات الطبيعية فقط
وكمال الصنف الثاني في اللذات العقليه فقط وكمال الصنف
الثالث فيهما جميعا ولذا يوجد في كتب الهية وصف الاحياء
الروحانيه في الاعم الاغلب بالكمالات العقلية مثل الثناء
عليهم بانهم عباد مكرمون وملائكه مقربون وانهم لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فانهم يسبحون الليل
والنهار وهم لا يفترون والوعد للانسان في الاكثر با
للذات الطبيعية كامتصاص الوصائف والاتكاء على الارائك
والتقلب على الفرش والاصابه من الفواكه فالنفس الانسانيه
لن تقوم بكمالها المطلق الا بنيل اللذات العقليه والطبيعيه معا
فالافضل في الحكمة والاتم في السياسة والابلغ في المثوبة
والاحكم في القدرة ان تكون الارواح في القيمة مردوده الى
اجسادها بعد ان يكون تلك الاجساد نيرة صافيه لطيفه

علوية فانهما متى لم ترد اليهما فقد اقتصر بها على احد الصنفين
من لذاتهما وكمالاتها وحرم الصنف الاخر منها وذلك
يعود الى البخس ومنها ما يلوح من كلام بعض اكابر الحكما
بان الافعال الالهية متى بين وقوعها بحسب القدرة واتضح فيها
الوجه الافضل اوجب العقل حينئذ ان يبنى الحكم عليه ولا يعدل عنه
الى غيره وان كان غيره مقدورا عليه ثم لا يخفى على الناظر فى هذه
الصناعة ان فى اعادة النفس الى المادة الاولى تارة اخرى فوزا
بالسعادتين الطبيعية والعقلية على ان من السعداء من لا ينال
لذة عقلية لعدم اقتناصه كمالات علمية من المعارف فى هذه النشاة
الفانية فلو لم تكن تلك الاعادة لم يكن له شى من تلك السعادة
فيكون السعداء فى النشاة الاخرة حينئذ قليلين فاذا تقرر ان
هذه البراهين المستنبطة من فحاوى اشارات الحكماء سيما
الشيخ على المعاد الجسمانى مع صريح عباراتهم على حقيته ظهر بطلان ما
قاله الشارح الفاضل فى بعض مصنفاته من ان اراء اهل
العالم فى المعاد خمسة وذلك ان المعاد اما جسمانى فقط او
روحانى فقط او كلاهما او ليس بواقع اصلا او ليس شى
من هذه الاحتمالات مجزوما فالاول قول اكثر المتكلمين
والثانى قول الفلاسفة والثالث قول جمع من الفلاسفة
والرابع قول القدماء من الطبيعيين والخامس هو المنقول
من جالينوس انتهى ولا يخفى ان هذا افتراء على هولاء ولعل
انه تكاد السموات يتفطرن من هذه الفرية العظمى وتنشق الارض

وتخر الجبال هدا من هذه الشناعة الكبرى فان قلت لعل
الشارح الفاضل حكم بذلك لان من الحكماء من قال بقدم
العالم ومن الظاهر انه لا يجامع القول بالمعاد الجسمانى
ويؤيده ما ذكره المحقق الدوانى بعد نقل كلام ذلك الفاضل
انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبى صلى الله عليه واله
وبين انكار الحشر الجسمانى بقوله قلت ولا الجمع بين القول
بقدم العالم على ما يقوله الفلاسفة وبين الحشر الجسمانى
لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية
فيستدعى حشرها جميعا ابدانا غير متناهية وامكنة
غير متناهية وقد ثبت تناهى الابعاد بالبرهان
وباعترافهم انتهى كلامه قلت ولا يخفى ما فيه اما اولا
فلانه لا يستلزم قدم العالم عدم تناهى النفوس الانسانية
لجواز عدمه على تقدير قدمه ووجوده على فرض حدوثه
ولا يلزم قدمه عدم تناهيهما واما ثانيا فلانه على
تقدير حدوثها لا يلزم عدم تناهيهما ايضا ضرورة ان
الانواع قد تكون متولدة وقد تكون غير متولدة و
اما الايراد بجواز استناد الحركات اليومية الى الاوضاع
الفلكية فيلزم من ذلك عدم تناهيهما فهو صحيح لو كانت
تلك الاوضاع واجبة التكرار فلم لا يجوز ان لا يقول
القايلون بقدم العالم بها ما قال الشيخ فى الشفاء يشبه
ان يكون فى العالم قيامات تتوالى فى سنين لا تضبطها

التوايح وليس يستنكر ان تفسد الحيوانات والنباتات
واجناسها ثم يحدث بالتولد دون التوالد انتهى وهو صريح
فى المدعى قال صاحب الاشراق لما كان ارتسام الصور الجسمانيه
فى القوى الجسمانيه الفلكيه ولا يتصور فى هذا الارتسام
عدم التناهى وجب تكرار الصور الجسمانيه بدون تكرار
الاشخاص التى تلك الصور صورها بعد مضى سنة من
السنين المذكورة وقال ايضا لما كانت حركات الافلاك
على النحو المدرك بالرصد يوجب تكرار الوضع الفلكى بعد مضى
مدة سنة من السنين المذكورة لزم من ذلك التكرار تكرار
الصور الجسمانيه بدون تكرار الاشخاص بعد مضى المدة المذكوره
اى لا تتكرر النفوس المجردة كما ذهب اليه بوادسف التناسخى
الذى استخرج احوال جميع السنة المذكوره وحكم بطوفان نوح
عليه السلم فى منتصف السنه فان ذلك التكرار باطل لاستلزامه
العجز عن افاضة النفوس المجرده الجديده تعالى الله عما يقول
الظالمون علوا كبيرا بل انما تتكرر الصور الجسمانيه بدون
تكرار الاشخاص واستدل صاحب الاشراق على تكرار الوضع
الفلكى بقوله تعالى والسماء ذات الرجع هذا ثم لا يخفى ان
بعض الاعلام من المتاخرين قد تصدى لبيان امتناع كون
الاوضاع بينها نسبا ضميه بعد الاشارة الى بيان قول ذلك
المنجم من تكرار الاوضاع الفلكيه وتكرار الصور الجسميه وتكرار
تعلقات النفوس والارواح بالابدان والاشباح حيث قال
قد

قد حكم بوادسف المنجم الذى هو رئيس المنجمين الذين هم شياطين
الانس بثلثة امور احدها تكرار الاوضاع الفلكيه وثانيها
تكرار الصور الجسميه السفليه التابعة للاوضاع بزعمهم وثالثها
تكرار تعلقات النفوس المفارقة من الابدان وصاحب
الاشراق يتبعه فى الحكمين الاولين دون الثالث ثم قال
وكل من هذه الاحكام الثلثة باطل اما الاول فلان النسب بين
ازمنه دورات الافلاك لا ينحصر فى النسب العدديه بل يكون
بعضها صميه لان ذلك ادل دليل على القدرة واعلى فى الايجاد
لانه يستلزم ان لا يتكرر وضع من الاوضاع ووجب ان
يعتقد فى ايجاد الله تعالى ما هو الاعلى فى القدرة والحاصل
انه على تقدير كون نسبه زمان دورة كل فلك من الافلاك
التى عددها سته وستون الى كل من ازمنة دورات الافلاك
الاخر عدديه وجب تكرار كل وضع فى مدة زمان هو يساوى
ازمنه دورات تامه لكل فلك بحيث يحصل من ضرب عدد
تلك الدورات فى عدد كان بازاء دورة ذلك الفلك عدد
بعدد جميع الاعداد التى كانت بازاء دورات الافلاك المذكوره
واما على تقدير كون نسبه زمان دورة فلك من الافلاك
الى زمان دورة فلك اخر صميه اى لم يكن على نسبة العدد من
فيستحيل تكرار وضع من الاوضاع الغير المشاهيه والنسبة
المذكورة ممكن التحقق لان الزمان من المقادير وقد برهن فى
اقليدس انه يمكن تحقق المقدارين بحيث لم يكن بينهما نسبة

العددين واما استحالة تكرار الوضع على التقدير الثاني
فلانه اذا كان مثلا لنسبة زمان دورة فلك الثوابت الى
زمان دورة خارج المركز للشمس نسبة لم يحقق بين العددين
استحال تكرار وضع الشمس بالنسبة الى الثوابت لانه لو تكرر
الوضع لوقع بين ذينك الوضعين المختلفين في الزمان
المتحدين بالحقيقة زمان تقدره كل من زماني دورتي حركتي
فلك الثوابت والخارج المركز المذكورين التامين ولزم من ذلك
كون زماني تينك الدورتين متشاركين لكونهما مشاركين للزمان
المذكور الذي يقدرانه فلزم ان يكون النسبة بينهما نسبة عددية
بما في اقليدس وقد فرض ان النسبة بينهما غير عددية هف واما
وجوب تكرار الوضع على التقدير الاول فلانه اذا فرض مثلا اربعة
افلاك بحيث يكون نسبة زمان دورة حركة احدها الى زمان
دورة حركة واحد من الثلثة الباقية كنسبة الثلثة الى الاربعة
ونسبة زمان دورة حركة الفلك الثاني الى زمان دورة حركة
الفلك الثالث كنسبة الاربعة الى التسعة ونسبة حركة زمان
الفلك الثالث الى زمان دورة حركة الفلك الرابع كنسبة السبعة
الى العشرة لزم تكرار الوضع في تلك افلاك في مدة زمان يقدره
زمان دورة الفلك الاول بعدد احاد العدد الذي اذا ضرب
في العدد الذي زمان دورته وهو ثلثة حصل العدد الذي يعده
الاعداد الاربعة المذكورة التي يكون بازاء ازمنة الدورات الاربعة
المذكورة وهو اربعمائة وعشرون وعدد هذه العدة هو مائة

المذكورة
واربعون لانه اذا تحرك الفلك الاول من الافلاك
المفروضة دورات تامة ايضا عددها عدد مائة و
اربعون تحرك الفلك الثاني دورات تامة ايضا عددها
عدد يعده بعد الاربعة التي هو بازاء زمان دورة حركة
الفلك الثاني العدد المذكور الذي هو اربعمائة وعشرون
وهو مائة وخمسة لان نسبة زمان دورة حركة
الفلك الثاني الى زمان دورة حركة الفلك الاول
الى زمان دورات تامة له بحيث يكون عددها
مائة واربعين كنسبة الثلثة الى الاربعة مائة وعشرين
فبالمساواة المنتظمة نسبة زمان دورة حركة الفلك
الثاني الى زمان دورات تامة لحركة الفلك الاول
بحيث يكون عددها مائة واربعين كنسبة اربعة الى
اربعمائة وعشرين وهو واحد من مائة وخمسة ففي زمان
تحرك الفلك الاول دورات تامة عددها مائة واربعون
تحرك فيه الفلك الثاني دورات تامة عددها مائة و خمسة
وتمثل النسبتين المذكورتين انه في زمان تحرك الفلك
الاول دورات تامة عددها مائة واربعون تحرك الفلك
الثالث دورات تامة عددها ستون وهو عدد يعده
بعد السبعة التي بازاء زمان دورة ذلك الفلك العدد
المذكور الذي هو اربعمائة وعشرون وانه ذلك الزمان
الذي هو زمان دورات الفلك الاول التي عددها مائة

بل لان نسبة الاربعة الى الثلثة ولكنه زمان دورة حركة
الفلك الاول ...

واربعون تحرك الفلك الرابع دورات تامة عددها
اثنان واربعون وهو عدد بعد به بعد العشرة التى
هى بازاء زمان دورة حركة الفلك الرابع العدد المذكور
اى اربعمائة وعشرون فيكون وضع الافلاك الاربعة
المذكور فى طرفى الزمان المذكور اى زمان دورات
الفلك الاول التى عددها مائة واربعون وضعا واحدا
بعينه وهو المطلوب وجه حصر لما كانت نسبة زمان دورة
كل فلك من الافلاك الثلثة غير الفلك الاول المفروض
الى زمان دورة الفلك الاول كنسبة العدد الذى هو بازاء
دورة ذلك الفلك الى العدد الذى هو بازاء زمان دورة
الفلك الاول ونسبة زمان دورة الفلك الاول الى زمان
دوراته التامة التى عددها مائة واربعون وهى عدة امثال
العدد الذى هو بازاء زمان دورته فى العدد الذى بعده
جميع الاعداد الاربعة المذكورة وهو اربعة وعشرون
كنسبة العدد الذى بازاء دورته وهو ثلثة الى العدد المعدود
بالاعداد المذكورة اى اربعمائة وعشرون فالمساواة المنتظمة
نسبة زمان دورة كل فلك من الافلاك الثلثة المذكورة الى
زمان دورات الفلك الاول التامة التى عددها مائة و
اربعون وضعا واحدا بعينه وهو المطلوب وقس على البيان
المذكورين بيان المطلوب فيما زاد على الاربعة ولما ثبت انه
على تقدير كون النسب بين ازمنة دورات افلاك صمية

اسحال

استحال تكرار وضع ما من اوضاعها وجب الاعتقاد بان النسب
بينها جميعا او بين بعضها صمية لكونه اتم واعلى واكمل
فى القدرة فوجب الحكم ببطلان الحكمين الاخرين المتفرعين
على ذلك التكرار وهو اعادة الصور الجسمانية والنفوس
المجردة كما توهم بوادسف واما متمسكات صاحب الاشراق
فضعيفة واما ما هو باعتبار الرصد وضبط المنجمين حركات
الافلاك فهو ايضا ضعيف لان امور الرصد انما هى بالتقريب
والنسب الحقيقية لا تدرك بالرصد فربما كانت النسب صمية
ولم تدرك بالرصد واما قوله تعالى والسماء ذات الرجع
فهى انما تدل على رجوع مثل الوضع فى اكثر الامور ولا
يدل على رجوع مثل الوضع الاول فى اكثر الامور ولا
يدل على رجوع الاول بعينه كما ذهب اليه هذا الفيلسوف
قوله ولى فى اكثر هذا الوضع نظر قال صاحب الاشراق
فى التلويحات ان لكل من البله والصلحا والزهاد سعادة
بحسبه ثم ذكر ما قاله الشيخ ههنا واورد عليه الايراد الذى
اشار اليه الشارح المحقق ههنا وذلك حيث قال ما
يقال من انه فى الهواء جرم مركب من البخار والدخان
موضوعا لتخيلات بعض النفوس البله ليحصل لهم سعادة
وهمية وكذلك لبعض الاشقياء شقاوة وهمية فهو
كلام لا اصل له اذ ما هو فى الهواء لا يبقى فيه اعتدال
وان قرب من النار فيحله بسرعة الى جوهره وان كان

دونه فی الهواء فاما ان یتخلخل بحر او تکایف برد
فنزل ولیس حر محط و یغلب علیه الیبس لیحفظ عن التبدد
ویمنع غیره عن ممازجته ویعین فیه محل التخیل متشکلا
به ولابد من جوهر یابس لیحفظ علیه الصور ورطب یقبل
هذا ولا یخفی ان الحق الحقیق ما فی الاخبار والاحادیث
من وجود ابدان مثالیه برزخیه متوسطة بین
الکثافة التی تکون لهذه الاجساد العنصریه والابدان
الهیولانیه وبین اللطافة الصرفه وهی مع ذلک
شبیهه بهذه الابدان صورة وشکلا ثم اعلم ان الناس
من المتقدمین والمتاخرین اختلفوا اختلافا شدیدا
فی کیفیة حال النفس بعد خراب البدن وفنائه وقطع
تعلق النفس عنه هل یبقی جمیعها مجردة عن المادة بعد
الموت او یکون البعض مجردا عن المادة والبعض یتعلق
بالمواد الجسمانیه او یکون جمیع النفوس تتعلق بالمواد
الجسمانیه البدنیه فهم علی ثلثه مذاهب فالمعلم الاول وجمیع
اتباعه من المشائین یزعمون ان النفوس الانسانیه
بعد المفارقه یتجرد جمیعها عن المواد البدنیه اما
السعداء الکاملون فیتصلون بالمحل الاعلی والمقام
الاسنی وهو عالم العقل البحت وینالون من تلک
اللذات العقلیه والابتهاجات الروحانیه ما لا
عین رات ولا خطر علی قلب بشر ویستمرون علی ذلک

ابدا الی غیر نهایة فاما الاشقیا الناقصون فیحجبون
عن الانوار العقلیه والاشعة القدسیة والابتهاجات
الروحانیه لظلمة نفوسهم وکدورتها وجهلهم من
ادراک حقایق الاشیاء والموجودات علی ما هی علیه
ویبقی کذلک ابدا فی ظلمة هذا الحجاب والعقاب وهو
عذابها الالیم وجحیمها الدایم المقیم وعلی قول بعضهم بزوال
عنهم العذاب بعد احقاب لزوال تلک الهیات الردیه
التی کانت موجبة لذلک الحجاب والمقتضیه لحصول
العقاب واما القایلون بتجرد بعض النفوس دون
البعض الاخر فهم القایلون بتناسخ ارواح الذین لم
یتجردوا عن المواد بحسب الهیات التی لهم دون الارواح
التی خلصت بالتجرد الی عالم العقل الصرف واما
القایلون بعدم تجرد النفوس بعد المفارقه فهم
المعروفون بالتناسخ وهم الذین یزعمون النفوس جزئیة
دائمة الانتقال فی الحیوانات ثم ان الشیخ السهروردی قد
اختار فی بعض مصنفاته المذهب الاول فشرع بعد ذلک الی
ابطال التناسخ فان ما ذهب الیه المص لما توقف علی ابطاله
ایضا فشرع بعد ذلک الی ابطال التناسخ قال کما لا یحصه
وعسقا من البین الظاهر ان الشیخ اثبت ههنا الشوق
لجمیع الاشیاء سواء کان ذلک ارادیا او طبیعیا ومن ههنا
تری القدماء انهم یثبتون للهیولی شوقا الی الصورة وللطبیعیات

غايات ولعل المراد من شوق الهيولى استعدادها لقبول
الصور ولعل ما وقع عنه ههنا بيانا في بظاهره ما وقع عنه
في طبيعيات الشفاء بقوله وقد يذكر في هذا الموضع حال شوق
الهيولى الى الصورة وتشبيهها بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر
ثم قال وهذا لست افهمه اما الشوق النفساني فلا يختلف في
سلبه عن الهيولى واما الشوق السخري الطبيعي الذي يكون
انبعاثه على سبيل اشتياق كما للحجر الى السفل ليستكمل بعد نقص له
في اينه فهذا الشوق ايضا بعيد عنه ولقد كان يجوز ان يكون
الهيولى مشتاقة الى الصورة لو كان هناك خلو عن الصور كلها
او ملال في صورة قارنتها او فقدان القناعة بما يحصل من
الصور المكملة اياها نوعا وكان لها ان تتحرك بنفسها الى
اكتساب الصورة كما للحجر في اكتساب الاين ان كان فيها قوة
محركة وليست خالية عن الصور كلها ولا يلتحق بها الملال للصورة
الحاصلة فتعمل في نقضها ورفضها فان حصول هذه الصورة
ان كان موجبا للملال لنفس حصولها وجب ان لا يشتاق اليها
وان كان لمدة طالت فيكون الشوق عارضا لها بعد حين لا امرا
في جوهرها او يكون هناك سبب يوجبه الى اخر ما ذكره هناك
وبالجملة ان الشوق عندهم هو الحركة الى تتميم كمال اما عقلا او ظنا
او غيرهما ولكل مشتاق لا بد وان يكون المشتاق حاضرا
من وجه غائبا من وجه اخر ويكون المشتاق قد نال شيئا
من جهة حضوره وغابه شيء من غيبته فيصح ان يكون الهيولى من

حيث محلها للصورة مشتاقة اليها باعتبار وجودها فيها
بوجه وعدمها فيها بوجه وذلك باعتبار قيام الامكان الا
ستعدادي بها قال المص احل مبتهج بشيء الخ قال ارسطاطاليس
اللذة في المحسوسات هو الشعور بالملائم وفي المعقولات الشعور
بالكمال الواصل اليه من حيث يشعر به فالاول يلتذ بذاته لانه
يعقل ذاته على كمال حقيقتها واشرفها وان نحل عن ان ينسب اليه
تعالى اللذة انفعالية بل يجب ان يسمى ذلك بهجة وعلاء وبها فهو
عاشق لذاته بحسب معشوق لذاته ولغيره وهو تعالى منزه عن
الشوق دون غيره من الموجودات فان العشق عند الحكماء
هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما فيشترط فيه حضور المعشوق
للعاشق والواجب لذاته لما كانت حاضرة لذاته ازلا وابدا
غير غائبة عنها وقع ما صح اطلاق لفظ العشق عليه قال والبسل
المنع والحبس نسبة النفوس الانسانية الى العلوم نسبة العاشق
الى المعشوق اللذين يكون بينهما مسافة طويلة ومع ذلك ان
فيها قلل الجبال وفي قطعها كثيرا من الملال وفي عدمه البعد
عن الوصال وفيه من الوبال وعلى التقديرين تعب اما على
الاول ففي قطع المسافة واما على الاخير ففي عدم الاصابة ثم
انه على احد هذين الشقين يكون سالما وعلى الاخر مستسلما
اما على الاول عن افة الهجران واما على الثاني للهلاك حيث
تسلك امواج الغموم ومن ههنا ظهر ان لو حبه يتميل العاشق بسلامان و
احدهما وصوله الى المحبوب وثانيهما بعده عنه لكونه سالما عن الحرق

بنار الهجران على الاول مستقبلها للهلاك على الثاني واما تسميه
العلوم والمعارف التي هي معشوقها الحقيقي بسلاسل الكونيه
مهلكه بنار المحبة الواقدة قاتله بسيف المفارقة وفي هذه القصة موعظه
للنفس الناطقه في ترجيح الشوق الى ذلك العالم الروحاني على الشوق
الى هذا العالم الجسماني فاذا اطلعت النفس على الحقايق الالهيه وعشقت الانوار
الروحانيه واشتد شوقها الى النور الاعلى الربوبي وتطهرت من
محبة القوى البدنيه فاذا فارقت البدن شاهدت في الحال
عالم النور ومعدن السرور وانجذبت اليه وجذبتها الى عالمها
فتخلص اليه بالكليه وانعكست عليها الاشراقات الغير المتناهيه
من النور الاول بلا واسطة وبه ومن كل واحد من الانوار ما
المجردة بغير واسطة وبه ومن كل واحد من النفوس المفارقه
الغير المتناهيه مرارا غير متناهيه فحينئذ تحصل لها لذات
غير متناهيه وابتهاجات مستمرة غير منصرمة وكذا كل نفس لاحقه
تلتذ بالنفوس السابقه وهي ايضا تلتذ باللواحق من النفوس
المفارقه فتلتذ لذة غير متناهية وهذه الاشراقات العقليه
النوريه تزيد في حسنها وجمالها يرشدك اليه قوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة طريه مضيئه الى ربها ناظرة لكونها غير غايبه ولا
محتجبه عنها الكون هذا الوقت يوم تبلى السراير فهم ينظرون الى
اربابهم بوجوههم المفارقه وكل نفس حينئذ كلها وجه وعين
فايزين بنعيم ابدي وسرور سرمدي في حضرت جلال
رب العالمين كما يرشدك اليه قوله تعالى في مقعد صدق ولا يتطرق

الشبهات الوهميه اليهم عند مليك مقتدر فيلتذون
بنور الحق الساطع عليهم كما تشهد به كريمه اخرى وهي
قوله تعالى يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم ولهم فيها
ما يشتهون ويطلبون من اللذات الروحانيه والاشعه
الربانية المجردة عن عوارض الهيولى وعن مزاحمة القوى
فهم في حضرة ربهم اخوان على سرر درجات الجلال
متقابلين لهم السياحة الحقيقيه في بحر النور والطيران
الحقيقي في فضاء الملكوت لا يتجدد عليهم حال ولا
يتغير ولا يمسهم فيها نصب ولا لغوب فلا تعلم نفس ما اخفي
لهم من قرة اعين وينشئكم فيما لا تعلمون فانكم محجوبون
بحجب الهيولى وبالجملة انه تعالى بالغ في الاخفاء المذكور
بما يمتنع عليهم الاحاطة وحقيقته على ما هو عليه وانما
اخفاه بها استكمال الانسان كلتا قوتيه النظريه و
العمليه ولا يقتصر على تكميل احدى القوتين ليحرم به عما
يترتب على تكميل الاخرى منهما فتلك اللذة المهياة للنفوس
الناطقه بعد خراب البدن لذة لا تشبهها بهجة حسية فانيه
وسعادة مؤبده لا تشبهها سعادة دنيويه مقتضيه فعجل
رحمك الله تعالى باشد حث للحق بسعادة لا يفي
بذكرها مقال ولا يرتقي اليها بالتصور وهم وخيال
فتبرز الى ربك وترى السموات مطويات بيمينه و
برزوا لله الواحد القهار هنالك الولاية لله الحق

فسلام على نفس قربت من مبدئها بانقطاع علايق الناسوت
سلام على ذات هبت عليها رياح الملكوت واشوقاه
الى الاشراق القدسى واسفاه على العالم العقلى قال
الشيخ فى قصيدة منه بهذه الابيات شعر ان كان ارسلها
الاله لحكمة : طويت عن الذب اللبيب الاروع : ولله فى
كل الامور السرائر : ليعجز عن ادراكه كل عاقل : فهبوطها
ان كان ضربة لازم : ليكون سامعة لما لم يسمع : وعجبت
وقد كشف الغطاء فابصرت : ما ليس يدرك بالعيون
الهجع قال من جنس الاحاجى الاحاجى جمع احجيه وهى اللغز
قال بعض افاضل خراسان يعنى به الدين افضل الجاجرمى
قال الجرهمى افند من قبيلة جرهم بضم الجيم وسكون
الراء حى من العرب قيل ومن اليمن وهم اصهار
اسمعيل على نبينا وعليه السلم والاصهار اهل بيت المراة
كما الاختان اهل بيت الرجل ومن العرب من يجعلهم
كلهم اصهارا وعن الاصمعى الاحماء من قبل الزوج و
الاختان من قبل المراة والاصهار يجمعهما قال لا يقال
غير ذلك وعن ابن الاعرابى نحوه قال فطالب الحق يلزمه
فى الابتداء الخ افيد انما قال فى الابتداء لان صرف
اللفظ الى ما سوى الموجود الحق انما يقطع طريق
السالك ويهدم صومعة المعرفة وعيان السعادة
فى تأتاة الامر وفى عنفوان السلوك واما بعد ان

الانتهاء وعند استواء الشواء الكمال والبلوغ الى محط
الرحل فى مقر اليقين والقرار فى بطنان البهجة الحقة من
دار العرفان والولوج فى حريم القرب والورود والوغول
فى روضة الوصل والشهود بالنظر اى شى كان
باب من ابواب المعرفة وشان من شئون العرفان
اذ لا يكون بمد التفات لفت شى من قطان عالم الامكان
من حيث ذاته وانيته ومهيته وهويته بل انما من
حيث انه ظل ما من اظلال الموجود الحق مجعول ما
من مجعولات الفعال المطلق ويصير قلب العارف
ينطق بلسان لحظه ويقول ما رايت شيئا الا ورايت
الله قبله وبالجملة العارف لا يوثر شيئا على معرفة ربه ولا
لشخص بصره الا شطر صقعه ويلقاء حرمه ولا يلتفت نفت
امر الا وهو تلجئه تجاه قدسه ووجاجابه ولا يبحث العيش
والحوق والزهد والعبادة والبهجة والسعادة الا لهذا
الغرض الذى هو سيد الاغراض وهذا المطلب الذى هو
سيد المطلوب قال المص وعند العارف تنزه عما يشغل
سره تنزه عما اشغل سره عن الحق فى عنفوان السلوك وتكبر
على كل شى غير الحق فى سواء العرفان ومن بدايع الحكم فى
الكلمات الوصوية الولولية العلوية فى نهج البلاغة المكرم
على مصدرها شرايف الصلوة وكرايم التحية عظم الخالق عندك
يصغر المخلوق فى عينك قال المص لبحرها بالتعويد تفعيل

ارتفاع

من العادة والجار بمجروره متعلق بلبحرها على الاسناد
الى الفاعل وهو العارف اى عادة العارف رياضة
ما الهمه وقوا ليجرها بتعويده اياها بابتغاء بهجة التسبيح و
التقديس واثارها على متبغيا تها الحقيرة الخسيسة فى
عالم الزور عن جنة الغرور الى جناب الحق حتى يصير المسالمة
والتشيع لملكتها الراسخة وهجيراها الثابتة فهذا
سبيل قول الشيخ فى معناه ومغزاه واما مسلك الشرح
فى تحرير و تقريره فكما تراه ولعلك يكون لا تستصحه
ولا ترضاه قال فيقع من ذلك الهرج الهرج الفتنة
والاختلاط وقد هرج الناس يهرجون بالكسر هرجا فى
حديث اشتراط الساعة يكون كذا وكذا ويكثر الهرج قيل
وما الهرج قال القتل واهل الهرج الكثرة فى الشى قال
والتمييز بين الخير والشر عقلى يعنى العقل يستعمل بالتمييز
قال والجواب على اصولهم حاصل جوابه اختيار الثالث
كما فى الافعال نظرا الى غاياتها قال وليس كون الناس محبولين
على الخير من ذلك القبيل يعنى لا نسلم ان ذلك من قبيل
اصلاح الكل دون البعض واما عن الثانى فلانا لا نسلم
ان العقل كاف فى التمييز بل العقل بواسطة انضمام المعجزات
القوليه والفعلية بجزم لصدقه قال واقول فى بيانه اى فى
بيان جواب ما قال الامام انا لا نسلم ان الارادة فى البارى ما
ذكرتم ولا نسلم استكمال المريد بارادة الله تعالى وسنده ظاهر قال
من

من ذلك القبيل كما مر ان الانسان مدنى بالطبع فيحتاج الى معاوضة
ومقارضة بينهم فاذا كانوا مجبولين بالخير فلم يتوجهوا الى ما
تنظم به احوال معاشهم ولكن الحق ان قوله ما مر اشارة الى ما
فى اواخر النمط السابع بقوله اشارة الى الامور الممكنه قال
المص من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى لعله يكون تداوفى
بقوله فى الآن العروة الوثقى الى ان المكنو زبه المعبر عنه بالطاغوت
فى سيل الاى فى التنزيل الكريم هو جملة ما سوى الله سبحانه
وهو عالم الجواز بقضه وقضيضه وصغيره وكبيره وعلى هذا
التبيل ولعله صراط الله المبين وسبيله المستبين سرنا
فى كتاب التقديسات والله سبحانه اعلم ببطون وجيه
العظيم واسرار كلامه الحكيم سبحانه لا علم لنا الا ما علمتنا انك
انت العليم الحكيم كذا افيد قال المص ولعله الى هذا الحد انما
يتيسر له يعنى الدرجة السابعة المذكورة آنفا بما حاصله
ان النفس ما دامت فيها تيسر لها هذه المعارفة حينا دون
حين ثم يتدرج له وهذا هو الدرجة الثامنة قال وهو غير
مطابق للمتن وذلك لان الشيخ عنوان قوله بان العارف
لا يعنيه التحسس الخ ان قال فانه مستبصر بسر الله فى القدر ثم
انا لو قطعنا النظر عن عدم انطباقه عليه فقول ان المعروف
الجسيم الصادر عن غير اهله معقول لانه اعطى كل شى ما
يناسبه باستعداده واستحقاقه القريب كل ما سال النموذ
بلسان استعداداتكم بحسب دعوتكم قال المص عن القوت المرزوق

افيد المرزو هنا اما بمعنى الماخوذ على ما فى النهاية الاثيريه
فى حديثه سراقه من جعشم فلم يرزءا الى اشياء اى لم ياخذ
منى شيئا وما رزانا من مالك شيئا اى ما اخذ نامنه
حديث ابن العاص واجد بحوى اكثر من رزئ البحو الحدث
اى اجده اكثر مما اخذه من الطعام واما بمعنى الذى يصيب
خيره البدن على ما فى صحاح الجوهرى ورزأت الرجل ازرؤه
رزءا ام رزئة اذا اصبت منه خيرا ما كان ورجل مرزق
اى كريم يصيب الناس خيره واما الخذه من الرزء والارتزاء
بمعنى النقص والانتقاص كما قد وقع للفاضل الشارح والشارح
المحقق المحصل فبعيد عن درجة التحصيل جدا وان كان لا اخذ
من الشى الجسمانى مستلزما لانتقاص مقداره **قال** باعتبار حصول
الاطلاع المذكور فانا سمعنا كثيرا وقوع هذه الخوارق عن الاولياء.
قال احدهما كلى والاخر جزئى اما الجزئى فكما يتصور ان الكوكب الفلانى
يصير الى الموضع الفلانى واما الكلى فكما يتصور انه كلما وصل ذلك
الكوكب الى ذلك الموضع فيحدث فى العالم العنصرى كذا وكذا
فيعلم بواسطة الرايين ما يحصل فى عالمنا **قال** بين الصنفين
اى بين ما لا يوجد فى الخارج وبين ما يشاهده المرضى لان
الاول لا يجوز ان يكون موجودا مطلقا لا فيه ولا فى شئ
من القوى فلا يكون مشاهدا اصلا وذلك بخلاف ما عليه
امر الثانى لانه وان لم يكن موجودا فى الخارج لكنه موجود فى
قوة من القوى كالحس المشترك مثلا واذا تقرر هذا فنقول

ان

ان نفى الوجود الخارجى عن الشئ لا يستلزم نفى الوجود المطلق
عنه فما ذكره الشارح الفاضل فهو مردود مع قطع النظر
عن معارضته بما عارض به الشارح المحقق والحاصل انه
طاب ثراه اشار الى المعارضه اولا والى الحل ثانيا **قال** وما
ذكره فضل مفرد له لعل هذا اشارة الى ما سبق من القول
بان القوى النفسانيه متجاذبة الى اخره بما حاصله انه لا
يلزم من كون الصغير محلا للكبير ان يكون محلا للمدركات
لم لا يجوز ان يكون التمانع بينهما تمانع الاجتماع فى محل فاندفع حينئذ
ما قاله الشارح من ان القايل ان يقول الصغير اما ان يقبل
الصورة الكبيرة من غير وقوع التشويش فيها او لا يقبل فان
كان الاول لم يلزم من قبول الحس المشترك للصور الصاعدة اليه
من الحواس الظاهرة ان لا يتسع للصور الصاعدة اليه من الخيال
وان كان الثانى استحال ان يكون محل الاشباح العظيمة القوية
المرتسمة فى بطن المقدم من الدماغ مع صغره انتهى بما حاصله
الايراد على ان يكون للحس المشترك تمانع عن ان يقبل عما هو
فى الباطن وهو الاشتغال بالصور المحسوسة الخارجيه ووجه الدفع
جواز ان يكون محلا للصورة الكبيرة مع انه لا يجتمع فيه الصور
من صنفين فتدبر **قال** المص اشارة انه قد يستعين الى
قوله هو الى شد حيث جدا قال الشارح والشد الحثيث العدو
المسرع الاصوب التسريع مكان المسرع فان المسرع هو الذى
تشتد فى العدو ويكون عدوه حثيثا اى سريعا فى الاساس

شدّ في العدو اذا اشتد والشد العدو والشديد وفي
المفردات شدّ فلان واشتد اذا اسرع في العدو ويجوز
ان يكون من قولهم شدّ حزامه للعدو كما يقال القي ثوبه اذا
طرحه للعدو وان لم يكن من قولهم اشتدت الريح قال
وفلان يتكالح الامور المكالحة هنا ليست هي من قولهم
فلان كالح الامور اذا باشرها بنفسه بل هي بمعنى مقابلة
الشي ومواجهته على الصراحة فجاءة قال في اساس البلاغة
كالحه لاقاه مواجهة من مفاحاة ولقيته كفاحا وكالحوهم
في الحرب ضاربوهم تلقاء الوجه وتكالحوا وتكالحت الكباش
وكالح بعضها بعضا وفي مجمل اللغة كالحته مكالحة قابلته
وكلمت فلانا كفاحا اي وجها الى وجه ومن ذلك المكالحة في
الحرب قال الخرق ما يقابل الرفق الخرق بضم الخاء المعجمة واسكان
الراء هنا بمعنى الحمق والجهل وخفة العقل وطفافة الفطنة
لا بمعنى مقابل الرفق كما حسبه الشارح
وذلك الحسبان منه عجيب جدا فتدبر
تمت الكتاب بعون الملك الوهاب
في تاريخ شهر جمادي الاول
من شهور سنه اربعين بعد الالف

٢م٢

تاريخ ابتداء اين تصنيف كه مولانا ذوقي فرموده است

گفت اين نسخه خجسته پيام ٭ به بيان فصيح با فرجام
كحل ابصار نام من كردست ٭ آنكه در فن حكمتست بنام
سيد احمد كه جاودانی باد ٭ بجواد مفضل منعام
چون نباشم بلند نام كه من ٭ بر اشارات بو علی سينام
سال تاريخ من ز من بشنو ٭ سرمه چشم مردم بينام
١٠٣٥

تاريخ ديگر جهت افتتاحش

اين نسخه كه شد ز فيض فضل جبار ٭ هر لفظی از و غيرت در شهوار
كحل الابصار بود از ان تاريخش ٭ كحل الابصار گشت و هم الابرار

تاريخ اتمامش

شد از كحل بصر چشم اشارات آنچنان روشن ٭
كه شد خط شعاعی خط او در چشم نابينا ٭
رقم زد منشی توفيق در تاريخ اتمامش ٭
ازين كحل البصر گردد منور ديده دلها ٭

مش م تاريخ ديگر بواسطه اتمام كه عماد اسلم الله فرموده است

احمد سمی جد خودش صلاح ديد ٭ بر داشت نقاب از رخ شك و ترديد
چشم اشارات چو تاريخش گفت ٭ كحل بصر ز دانش احمد گرديد

تاريخ ديگر كه دقايق پناه مولانا وفايی بواسطه افتتاح گفته

فخر علما زبده اولاد رسول ٭ كو هست ز اسرار الهی آگاه ٭
سيد احمد كه فطرت عالی او ٭ چون مهر زند بر اوج گردون خرگاه ٭
كحل الابصار نسخه انشا كرد ٭ مانند فيض آسمانی دلخواه ٭

هر نقطه از ان داغ دل افلاطون ؛ هر نکته از ان زینت قانون نجا...

چون گشت تمام عقل تاریخش گفت ؛ زیبا تحفه بود ز اسرار آ...

تاریخی بواسطه اتمامش

سید احمد ز نور رحمت حق ؛ طرح این نسخه از بصیرت کر...

سال اتمام این کتاب از ان ؛ کحل ابصار اهل رحمت کر...



